Curso Fundamental de Filosofía

5

Béla Weissmahr

Teología natural

Herder

CURSO FUNDAMENTAL DE FILOSOFÍA

5

TEOLOGÍA NATURAL

Por BÉLA WEISSMAHR

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1986

BÉLA WEISSMAHR

TEOLOGÍA NATURAL

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1986

Versión castellana de CLAUDIO GANCHO de la obra de
BÉLA WEISSMAHR, *Philosophische Gotteslehre*,
Verlag W Kohlhammer GmbH, Stuttgart 1983

© *1983 Verlag W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart*

© *1986 Editorial Herder S.A., Barcelona*

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra, el almacenamiento en sistema informático y la transmisión en cualquier forma o medio: electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro o por otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright

ISBN 84-254-1509-8

ES PROPIEDAD DEPÓSITO LEGAL: B. 13.284-1986 PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Nápoles, 249 - 08013 Barcelona

ÍNDICE

Introducción. El problema de Dios como problema tanto religioso como filosófico 9

Parte primera: Las condiciones del conocimiento divino en la capacidad cognitiva del hombre

I. *Concepciones que rechazan el conocimiento racional de Dios* 20
1. Rechazo radical de la cognoscibilidad de Dios 20
2. Teorías según las cuales es posible un conocimiento no racional de Dios 25

II. *¿Hasta dónde se extiende la experiencia del hombre?* 28
1. La experiencia de lo incondicionado 31
2. Otras referencias a la experiencia de lo incondicionado 37
a) La incondicionalidad del «ser» 37
b) La incondicionalidad de la verdad 38
c) La incondicionalidad del valor 39
d) La incondicionalidad de la libertad 42
e) El fundamento de la experiencia de lo absoluto: la autoconciencia 43
3. La experiencia (implícita) del ser como experiencia de lo incondicional 44

III. *¿Se puede hablar de una experiencia de Dios?* 45
1. No hay una experiencia explícita de Dios 45
2. La experiencia trascendental es en cierto sentido una experiencia de Dios 46
3. Consecuencias para el conocimiento explícito de Dios 48
a) El conocimiento de Dios como desarrollo de la experiencia trascendental 48
b) El elemento existencial «práctico» en el conocimiento de Dios . 51
c) ¿Hay otras «pruebas de la existencia de Dios»? 53

Parte segunda: El desarrollo metodológico de algunos hechos que señalan a Dios

I *El hombre en busca del sentido de la vida* 58

II *El hombre ante la exigencia absoluta de la moralidad* ... 68
1 La manifestación de la conciencia moral en el juicio moral ... 68
2 ¿Qué supone el juicio moral? ... 70
3 La esencia de la obligación moral ... 73
4 La obligación moral apunta a una realidad absoluta y personal ... 74

III *El hombre a la búsqueda del fundamento último de todas las cosas* 77
1 Aclaración de conceptos ... 78
2 La demostración ... 80
3 Observaciones complementarias ... 84

IV *El hombre frente al misterio del mundo en evolución* ... 87
1 El hecho de la evolución difícil de comprender ... 88
2 La autosuperación como elemento decisivo de la evolución ... 95
3 El hecho sorprendente de la autosuperación requiere una explicación ... 101
4 Dios como condición posibilitadora de la autosuperación ... 109

V *Observaciones a la denominada prueba ontológica de Dios* ... 111
1 La prueba en Anselmo y su problemática ... 112
2 ¿Cómo llegamos a pensar lo absoluto? ... 113

Parte tercera: Sobre la esencia de Dios

I *¿Cómo hay que hablar de Dios?* ... 122
1 El problema y sus motivos ... 122
2 El lenguaje dialéctico o analógico sobre Dios ... 125

II *La trascendencia y la inmanencia de Dios* ... 133
1 Descripción de las relaciones Dios-mundo ... 133
2 Explicaciones erróneas de la relación Dios-mundo ... 136
3 Análisis más detallado de la unidad y la diversidad existentes entre Dios y el mundo ... 138
a) ¿Cómo determinar la relación mutua entre unidad y diversidad? ... 139
b) La unidad y diversidad existentes entre Dios y el mundo ... 146
4 Observaciones complementarias ... 149

III *Dios como creador* ... 153
1 El origen del concepto de creación y su exposición tradicional ... 153
2 Análisis más detallado del concepto de creación ... 155
3 Un concepto más amplio de creación ... 160

IV. *Las consecuencias del ser creado del mundo* 162
1. Dios conserva el mundo en el ser y de una manera divina participa en todo el obrar de las cosas mundanas 162
2. El obrar personal y libre de Dios en el mundo 166
a) El modelo de exposición considerado como tradicional y su problemática 166
b) ¿Cómo se ha de concebir ese obrar de Dios en el mundo que da a conocer su personalidad? 169

V. *El mal en el mundo creado por Dios* 174
1. ¿Qué es realmente el mal? 175
2. ¿Por qué el mal puede darse en el mundo creado por Dios? 177

Apéndice: *Conocimiento «natural» de Dios. Conocimiento de Dios por «revelación»* 185
1. Consideraciones fundamentales 185
2. La igualdad de la estructura en el conocimiento divino «natural» y en el que «deriva de la autorrevelación de Dios» (o conocimiento «sobrenatural») 187
3. Consecuencias finales 190

Bibliografía 191
Índice de nombres 195
Índice analítico 196

Para mejor disposición del texto y para facilitar las remisiones, los distintos apartados están provistos de un número marginal.

Las referencias bibliográficas al final de los apartados sirven para la profundización del tema tratado en cada caso. La bibliografía al final del libro tiene la función exclusiva de completar los datos de estas referencias bibliográficas aducidas en conexión con el texto.

EL PROBLEMA DE DIOS COMO PROBLEMA TANTO RELIGIOSO COMO FILOSÓFICO

El ansia de saber que el hombre siente es ilimitada. El campo de sus intereses no se ciñe a sus necesidades biológicas. Se pregunta por lo particular y por la pluralidad de las cosas, pero también por lo general y único. Intenta entenderse a sí mismo y al mundo en el que se encuentra. De ahí que más pronto o más tarde se plantee, aunque sólo sea de forma borrosa y confusa, ciertas cuestiones que se refieren al conjunto de la realidad, y que cabría formular, por ejemplo, mediante conceptos ya acuñados: ¿Cómo hemos de interpretar el mundo? ¿Cuáles son los fundamentos últimos de la realidad? Ahora bien, con estas y parecidas preguntas no sólo se expresa una curiosidad teórica: al hombre le preocupa también la interpretación de su propia vida. Y quiere saber qué puede significar el todo, del que él se siente como una parte, ya que sólo así puede responder a la pregunta relativa al sentido de su vida. 1

La respuesta a estas preguntas últimas y universales la han dado las religiones, mucho antes de que se las plantease la reflexión filosófica en sentido estricto. El núcleo de las mismas lo constituye la adoración de los dioses o de Dios; es decir, de unos seres personales o, respectivamente, de una única realidad originaria concebida de forma personal, a los cuales (o al cual Dios único) se les atribuye el gobierno, o al menos la codirección, de los acontecimientos del mundo y del destino de los hombres. La representación de Dios en las distintas religiones refleja ante todo unas diferencias muy grandes; si bien éstas se relativizan tan pronto como se echa de ver que bajo tales descripciones de la esencia de la divinidad, tan diferentes e 2

incluso contradictorias, alientan experiencias e ideas muy similares.

El hombre religioso experimenta a Dios como un poder personal, del que depende en toda su existencia. Reconoce ese poder personal, cuando se vuelve a la divinidad en una plegaria o en una oración de alabanza o bien cuando le ofrece sacrificios. En las grandes religiones monoteístas, Dios es a la vez el creador, la causa primera del mundo entero, la realidad última e incondicionada. Pese a lo cual Dios no se convierte por ello en un principio impersonal, sino que se afianza más bien como aquel al que el hombre debe adorar, ante el cual el hombre deberá responder y a quien el hombre puede acercarse confiado en la esperanza de que será oído.

Las cuestiones, a las que da respuesta la religión cuando se refiere a Dios (o a los dioses), articulan evidentemente unas ideas que en todo tiempo han preocupado a los hombres. Así, pues, las religiones responden a cuestiones reales. Pero ¿son respuestas verdaderas? ¿Pueden aguantarse frente a la razón? ¿Habla la religión de la realidad cuando se refiere a Dios? ¿No es el concepto de Dios un mero producto de la imaginación, una simple proyección de los deseos e ideales humanos? Sin duda que para el hombre religioso Dios significa una realidad, más aún, la realidad más real que cualquier otra, pero ¿lleva razón al afirmarlo?

Cuando se plantea de modo explícito la cuestión de la verdad, tienen que darse unas razones que induzcan a considerar verdadera una afirmación; es decir, hemos de poder argumentar. Ciertamente que los puntos de vista de quienes afirman la existencia de Dios son muy diferentes en cuanto a la manera como deba plantearse la argumentación y cuál deba ser su desarrollo. Aunque todos están de acuerdo, al cuestionar su fe en Dios, en que es necesario fundamentar su convicción de algún modo. Cualquiera sea la forma que se manifieste la fe en Dios, lo cierto es que todos se plantean con una necesidad interna una reflexión, al menos inicialmente filosófica, sobre el problema de Dios.

Por lo demás, la misma filosofía se formula por su parte la pregunta acerca de Dios, pues que su tarea primordial y específica es la de plantearse la cuestión del fundamento último de la realidad e intentar darle una respuesta. Verdad es que al presente muchos piensan que la filosofía no está en grado de

satisfacer tales pretensiones y que, como filósofos, más bien habríamos de renunciar a esos planes irrealistas y limitarnos a la exposición de las reglas formales del pensamiento, al análisis del lenguaje y al análisis de las condiciones en que es posible un conocimiento científico. Ello equivaldría desde luego a entender la filosofía como una ciencia particular entre otras muchas. Pero eso no sólo está en contra de su propia tradición, sino que además plantea la pregunta de si con eso no resultará ella misma inútil. Cualesquiera sean, pues, las respuestas concretas y sistemáticas que se den a la cuestión del fundamento último, no se puede negar que la cuestión en sí está justificada. Y, por ende, la filosofía no puede renunciar al menos a su discusión.

El problema del fundamento último o de la realidad incon- 5
dicionada no aflora ciertamente cuando sólo se trata de la solución práctica de las tareas particulares de nuestra vida; pese a lo cual todos admitimos tácitamente que existe un fundamento último de todas las cosas, una realidad incondicionada. Debiendo entender por tal la unidad última de todo lo plural, la condición que posibilita todo cuanto existe. Y como esa realidad última es incondicional o —lo que es lo mismo— no depende de nada que esté fuera de ella, está «desvinculada» de todas las condiciones reales, por ello la denominamos también «lo absoluto».

Que algo así tenga que darse, propiamente no puede discutirse. En efecto, si existe alguna cosa —y eso nadie podrá ponerlo en duda—, no puede por menos de suponerse algo que es la realidad última, la realidad que no puede deberse a ninguna otra cosa. A la pregunta «¿Por qué existe algo, y no más bien nada?» sólo cabe dar una respuesta: porque existe algo que, en tanto que realidad última, como realidad incondicionada, existe «por su misma naturaleza», existe «por sí misma».

Mas aunque no se puede negar en serio la existencia de lo 6
absoluto (o al menos no hay ningún filósofo importante que haya afirmado explícitamente que no hay nada absoluto), sí que se ha dicho muchas veces que no es posible con ayuda de la razón humana dar respuesta a las cuestiones que se refieren al fundamento último de todas las cosas, a una realidad absoluta; o que, al menos, no es posible un conocimiento fundado de lo absoluto. Con otras palabras, se ha dicho que no se puede afirmar nada con sentido acerca de lo absoluto. Habre-

mos de afrontar extensamente la negación radical, que aquí se enuncia, de la posibilidad de un conocimiento que sobrepasa las fronteras de lo empírico y experimental y que aprehende el oculto y único fundamento existencial de la realidad múltiple. Y ello porque al responder a la cuestión de la posibilidad de un conocimiento metafísico, habremos ya tomado todas las decisiones importantes para resolver el auténtico problema de Dios, aunque la mentada cuestión sólo se nos aparezca de primeras como una condición previa e indispensable para poder plantearnos el problema de Dios en todo su alcance. De hecho la cuestión va más lejos, porque la objeción teórica más importante contra la afirmación de la existencia de Dios es la que se apoya en la supuesta incapacidad de la razón humana para conocer lo absoluto. En la presente situación espiritual esto es algo que aparece con toda claridad.

7 No obstante, el verdadero problema en el que reside la controversia entre teístas y ateos no es, al menos formalmente, la cuestión de si lo absoluto es cognoscible y, menos aún, de si existe lo absoluto, sino más bien la cuestión de *¿qué es lo absoluto?* Porque en el fondo tanto ateos como teístas convienen en que existe una realidad absoluta, incondicionada. Sólo que, según los ateos, lo incondicionado se identifica con el conjunto del mundo material, es decir, con la «materia» (que desde luego, en su opinión, no puede equipararse con las distintas partes materiales del mundo); o bien, lo incondicionado es el proceso dinámico universal entendido de distinta forma, o es la libertad humana individual la que se considera como lo incondicionado. Por el contrario, para quienes afirman la existencia de Dios, lo absoluto no puede identificarse ni con el conjunto del mundo experimental ni con ninguna de sus propiedades, sino que tiene que diferenciarse de aquél y de éstas.

Cierto que al definir esa diferencia también los teístas han de proceder con cautela, pues que también ellos tienen que referir la realidad mundana con todos sus elementos a lo absoluto, y por lo mismo no pueden afirmar una tal diversidad que excluya cualquier coincidencia. Aun así no pueden identificar sin más lo absoluto con el mundo ni con ninguno de sus aspectos, sino que deberán hablar de «superioridad frente al mundo» o de «trascendencia».

8 Así, pues, la pregunta filosófica acerca de Dios suena así: ¿qué es lo absoluto? Mas, cuando se ha llegado a este punto,

afloran de inmediato otras preguntas en las que de nuevo se hace patente la estrecha conexión de dicha pregunta con el problema del conocimiento de lo absoluto que en principio hemos calificado de cuestión previa. Porque con la pregunta de qué es lo absoluto se plantea la cuestión de la realidad última en una forma tal que en su respuesta no podemos actuar cual si en modo alguno no fuera problemático lo que ha de entenderse por «realidad». El interrogativo «qué» parece referirse a un objeto, a un «algo». Pero ¿se puede designar congruentemente lo absoluto como «algo»? Se trata a todas luces de la comprensión de la realidad como tal y, por tanto, entra en juego también la cuestión de qué significa «conocer», de qué experiencias y formas de conocimiento nos abren el acceso a las dimensiones últimas de la realidad.

La alternativa decisiva es ésta: todo bien pensado, ¿es la realidad en último análisis un ello o un tú?, ¿es lo absoluto una cosa o se comporta más bien como un sujeto? Y en una formulación más tajante: en tanto que persona, es decir, como ser que conoce y que se determina a sí mismo de una manera consciente, ¿está el hombre solo en el universo?, ¿se enfrenta como conocedor a lo absoluto cual desconocido por éste? ¿O hemos de admitir más bien que el fundamento primero de toda la realidad es en sí alguien personal; es decir, existente de tal modo que nosostros como conocedores y deseantes nos enfrentamos a él como a alguien que originariamente nos conoce y nos quiere, y con quien puede establecerse algo así como una relación personal? Dicho con otras palabras: ¿Soy yo, y todo cuando me rodea, puramente casual, o he sido querido y proyectado (por el absoluto)?

De cara a esta cuestión la determinación del sentido del conocimiento y de la subjetividad en general ya no es una mera cuestión preliminar, sino un elemento intrínseco de la respuesta que ha de darse. En esta perspectiva cabe precisar mejor el problema filosófico de Dios diciendo: *¿Es lo absoluto una realidad impersonal o una realidad personal?*

Cuando se explicita en la forma indicada la cuestión acerca 9
del absoluto, huelga en buena medida la discusión de por qué puede decirse que cuando el filósofo demuestra que existe lo absoluto y que ha de entenderse como trascendente al mundo y personal, está demostrando la existencia de Dios; es decir, la existencia de aquel ser supremo del que hablan las religiones

monoteístas. Pues la oposición, recordada a menudo desde Pascal, entre el Dios de los filósofos y el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, sólo se plantea en toda su acritud cuando el problema filosófico de Dios se formula cual si se tratase únicamente del *qué* de lo absoluto; y con ello se impone la opinión de que la filosofía a lo más que puede llegar es a una afirmación de la existencia de un absoluto que aparece como abstracto y que es trascendente al mundo. Sin caer en la cuenta de que la respuesta a la pregunta formulada sólo suena tan abstracta cuando tácitamente se ha equiparado el conocimiento con una manera de conocer; a saber, con el conocimiento que está al servicio de la racionalidad técnica y que persigue una claridad analítica.

10 Pese a todo lo cual hemos de reconocer que entre el concepto de Dios que tiene la filosofía y el de la religión existe una cierta tensión y que ésta es inevitable. El concepto filosófico de Dios, el concepto de lo absoluto trascendente, aunque lo absoluto se entienda como una realidad personal, siempre retrocede de algún modo frente al concepto de Dios que tiene la religión. Ni siquiera lo absoluto trascendente, entendido de una manera personal, es conceptualmente lo mismo que el Dios de la salvación, que se revela a sí mismo, dirige la historia del mundo e interviene en ella. El concepto de Dios de la filosofía, en la medida en que es un esfuerzo mental debido al hombre, se distingue del concepto religioso que se debe a la autorrevelación de una persona absoluta.

Pero esto no es más que una cara de la medalla, porque el concepto filosófico de Dios es bajo un cierto aspecto más perfecto que el concepto de Dios que tienen muchos hombres religiosos. En efecto, está menos amenazado por deformaciones antropomórficas. Es evidente que un cierto antropomorfismo en la concepción religiosa de Dios resulta inevitable, pues que la religión sólo puede hablar de Dios en imágenes y símbolos que derivan de la experiencia humana; y en ese sentido los rasgos antropomórficos del concepto de Dios no representan ningún tipo de amenaza para la actitud religiosa. Pero la imagen antropomorfa de Dios sí que puede conducir a la perversión de lo religioso y a una concepción mágica. El hombre de mentalidad mágica piensa que, mediante ciertas prácticas y recurriendo a determinados ritos, puede disponer de la fuerza divina y poner así la divinidad a su servicio. Con lo cual se pervierte por

completo la relación divina. De ahí que el enfrentamiento filosófico con el problema de Dios represente para la religión una ayuda con la que superar los elementos mágicos en la representación de Dios. Los impulsos de crítica de la religión que parten de la filosofía se han demostrado a menudo como promotores de la religión. Y, a su vez, también el concepto de Dios que tienen las religiones (sobre todo las religiones monoteístas) ha estimulado de múltiples formas el pensamiento filosófico.

A continuación trataremos la cuestión de la existencia y naturaleza de Dios en un plano filosófico; es decir, con ayuda de la razón humana argumentativa. Así, pues, en nuestras reflexiones y razonamientos sólo nos apoyaremos en aquello que, por principio, puede ser accesible a cualquier hombre.

La división de este tratado es bien simple. En la parte primera se estudian las condiciones del conocimiento divino en la capacidad cognitiva del hombre. La parte segunda contribuye al desarrollo metodológico de algunos hechos escogidos, que apuntan a la existencia de Dios. Y la parte tercera versa sobre la cuestión de qué es lo que nosotros podemos saber acerca de Dios.

Bibliografía general sobre el tema: de Lubac 1958; Riesenburg 1968; Jaspers 1970; Ott 1971; Weischedel 1971-1972; Splett 1973; Ogiermann 1974, Möller 1975; Labarrière 1977; Küng 1978; Welte 1978; Brugger 1979; Donceel 1979; Hubbeling 1981.

PARTE PRIMERA

LAS CONDICIONES DEL CONOCIMIENTO DIVINO EN LA CAPACIDAD COGNITIVA DEL HOMBRE

Cuando un hombre se propone como meta conocer a Dios —el absoluto trascendente y personal— con ayuda de su propia razón, inmediatamente le asalta la pregunta de si la razón humana está en condiciones de hacerlo y, en caso afirmativo, cómo puede llegar a ese conocimiento. Dado que tal pregunta aflora de modo inevitable, resulta también evidente que cualquier enfrentamiento filosófico con la existencia y esencia de Dios siempre desemboca a la larga en unas discusiones de teoría del conocimiento. La actitud del hombre frente al problema de Dios está, pues, condicionada de forma determinante por la forma en que se valora la capacidad y el alcance del conocimiento humano. Se puede incluso afirmar que la respuesta otorgada por un filósofo al problema de Dios está, en general, decidida mucho antes de que él se la plantee de manera explícita; y ello en virtud de la respectiva posición gnoseológica. 12

Por ello al comienzo de una doctrina filosófica de Dios resulta ineludible esclarecer algunos problemas fundamentales, que se refieren a la posibilidad y manera de conocimiento de lo absoluto. Y de esa investigación se deriva el método que habremos de seguir. Pero antes de aplicarnos a dicha tarea vamos a ofrecer una breve panorámica sobre las corrientes más importantes que niegan la posibilidad de un conocimiento divino con la luz de la razón.

I

CONCEPCIONES QUE RECHAZAN EL CONOCIMIENTO RACIONAL DE DIOS

1. *Rechazo radical de la cognoscibilidad de Dios*

13 ¿Es el hombre capaz de formular afirmaciones coherentes, verdaderas y fundadas sobre la realidad absoluta? A esta pregunta, decisiva para la doctrina filosófica de Dios, muchos pensadores dan una respuesta negativa inducidos por los motivos más diversos. A los tales se les llama agnósticos. Son del parecer de que un conocimiento seguro y verdadero sólo es posible dentro de ciertos límites. Sobre el conjunto de la realidad no se pueden hacer afirmaciones científicas con la pretensión de un reconocimiento general. Y sobre lo absoluto, en el caso de que exista, nada sabemos con certeza.

14 1) Todos los *empiristas* —y no sólo en el sentido de que consideran la percepción sensible como condición indispensable para que pueda darse el conocimiento humano, sino también en el sentido en que lo son, por ejemplo, D. Hume y los positivistas lógicos del «Círculo de Viena»— piensan que únicamente los contenidos cognitivos que al menos pueden comprobarse en cualquier momento mediante una percepción sensible son fiables y ciertos; por lo que evidentemente consideran como carentes de sentido todas las afirmaciones en las que se habla de una realidad en principio no perceptible, de Dios o simplemente de lo absoluto real.

El pensador positivista o neopositivista, que sólo tiene por fundado el saber obtenido con ayuda de unos métodos científico-naturales, reconocerá ciertamente —además de las afirmaciones que se refieren a los datos comprobables mediante la

percepción sensible y que por lo mismo proporcionan un saber con contenido— como teoremas verdaderos en el aspecto formal las afirmaciones de la lógica y de la matemática, y hasta les asignará un cierto carácter absoluto, aunque esa absolutez la derivará exclusivamente de nuestro pensamiento y no de la realidad misma. Así, pues, según esta opinión los teoremas lógicos y matemáticos no expresan nada acerca de la realidad, sino que son simples reglas del pensamiento coherente y consecuente. Por ello el positivista hará hincapié en que sólo podemos conocer científicamente lo que es mensurable y aquello que en principio cualquiera puede comprobar mediante observación.

Los puntos débiles del empirismo o del positivismo se 15
pueden señalar con relativa facilidad. Bastaría, por ejemplo, con poner de relieve cómo no se han rendido cuentas sobre una serie de factores que en cualquier conocimiento consumado desempeñan un papel esencial, como cuando se afirma que sólo se puede conocer aquello a lo que tiene acceso la percepción sensible. Ahí, en efecto, se pasa por alto que la objetividad de nuestro conocimiento nunca puede fundamentarse por medio de la percepción de los sentidos. Y ello porque el conocimiento de la objetividad como tal supone justamente que es posible conocer la coincidencia de nuestro conocimiento con la realidad. Lo cual, sin embargo, sólo puede darse mediante reflexión, es decir, mediante un conocimiento del conocimiento, de lo que no es capaz ciertamente la percepción sensible.

La concepción que del conocimiento tiene el positivismo empirista desemboca además en la exigencia paradójica de desconectar al sujeto cognoscente del proceso cognitivo. «El ideal de la doctrina positivista del conocimiento es el conocer sin sujeto.... El sujeto conocedor sólo debe seguir siendo una función de los hechos, mediante las leyes de transposición de la isomorfía o también en el círculo normativo del juego fáctico del lenguaje, que ya no puede cuestionarse» (B. Casper 1972, 37).

El empirismo se elimina además como doctrina filosófica general, toda vez que no se puede aplicar a sí mismo el principio fundamental de que sola la percepción sensible proporciona unos contenidos de conocimiento objetivos, porque jamás podrá probarse empíricamente. Mas, a pesar de todo esto, el empirismo y el positivismo ejercen un influjo profundo en la conciencia actual. Desde las ciencias de la naturaleza, que de-

terminan decisivamente nuestra vida, el espíritu del positivismo presiona sobre todos nosotros. Por ello siempre nos cuesta un cierto esfuerzo ser conscientes del fenómeno y de que el hombre no sólo conoce lo que se puede comprobar y medir exactamente por medio de la percepción, sino esencialmente mucho más.

16 2) Por lo que respecta a la posibilidad del conocimiento de Dios con ayuda de la razón teórica, también *Immanuel Kant* adopta una posición agnóstica. En su opinión la razón especulativa no puede demostrar con certeza la existencia de Dios. Esa postura de Kant ha tenido una influencia increíble. Todavía hoy podemos tropezarnos con quienes piensan (y muy especialmente entre quienes no conocen esta problemática o la conocen sólo por encima) que no vale la pena ocuparse del problema de las pruebas de la existencia de Dios, cuya imposibilidad demostró Kant de una vez por todas. Desde luego que las afirmaciones kantianas sobre el particular sólo pueden ser objeto de una crítica adecuada en el marco de una confrontación con todo su sistema. Aquí habremos de contentarnos con unas breves indicaciones.

17 La tesis agnóstica acerca del conocimiento de Dios es una consecuencia lógica de la posición de Kant en la teoría del conocimiento. Un conocimiento teórico universalmente válido y necesario, único que además puede enarbolar la pretensión de ser ciencia, sólo es posible, según Kant, como síntesis de la percepción sensible y del concepto determinado por las categorías. De ahí que el contenido de realidad de nuestro conocimiento sólo puede derivar de la contemplación (sensible) mientras que su determinación conceptual procede de la inteligencia o de sus categorías. De esta tesis fundamental síguese que nosotros, los hombres, sólo podemos afirmar con una certeza teórica aquello que puede tener acceso a nuestra experiencia (sensible).

Kant es consciente desde luego de que la razón humana, en busca siempre del fundamento último de todas las cosas, proyecta de manera necesaria la idea de la realidad absoluta, la idea de Dios. Pero ello se debe a la naturaleza misma de nuestro pensamiento tendente a reunirlo todo en una unidad última. A la idea de Dios le corresponde por tanto una función reguladora, y en ese sentido es necesaria y está justificada. Pero de eso no puede derivarse su validez real. Por ello cuando se piensa que la idea de Dios responde a una realidad de-

mostrable con una certeza teórica se trata de una «subrepción trascendental». Este error nace de considerar el principio regulador de la unidad como un principio constitutivo de la misma; con lo cual se le concibe como algo determinado en sí mismo, es decir, se le «hipostasía».

Por lo demás, hay que poner de relieve que Kant en modo alguno niega la existencia de Dios. Afirma simplemente que, a la pregunta de si Dios existe, la razón teórica no puede dar una respuesta científicamente fundada ni de signo positivo ni de signo negativo.

Aun reconociendo la grandeza mental de Kant, hay que 18
poner reparos sobre todo a su definición doblemente restrictiva del contenido de nuestro conocimiento. Con ello queremos decir que Kant es del parecer, primero —y ahí aflora a la superficie el trazo empirista de su pensamiento—, de que sólo lo que es objeto de una visión sensible puede constituir el contenido real de nuestro conocimiento; y, segundo, supone tácitamente —lo cual es el rasgo racionalista de su mentalidad— que sólo pertenece al contenido de un conocimiento completo, y solamente puede conocerse de hecho, lo que se expresa mediante conceptos claros e inequívocos.

De estas opciones enlazadas entre sí deriva consecuentemente el rechazo de cualquier conocimiento metafísico. Si sólo lo conocido de forma explícita e inequívoca puede considerarse como realmente conocido, la conciencia de la subjetividad siempre presente en el fondo de cualquier percepción sensible no será valorada como elemento cognitivo, y se negará por lo mismo la presencia de un elemento de intuición no sensible en nuestro conocimiento. Y si sólo lo que es accesible a la contemplación de nuestros sentidos se considera como determinante del contenido de nuestro conocimiento, todos los otros elementos de nuestro conocer y pensar serán considerados como principios formales de ordenamiento derivados del sujeto, que en definitiva sólo proporcionan información sobre la forma de nuestro pensamiento y no sobre la realidad misma.

3) El *relativismo teórico-cognitivo* afirma (al menos en su 19
forma radical) que no le es posible al hombre hacer afirmaciones verdaderas, es decir, válidas siempre y en todas partes sin ninguna excepción. Con este supuesto queda excluida evidentemente la hipótesis de una realidad absoluta. Para el relativismo el hombre no tiene por verdadero algo porque así se

desprenda de la misma cosa, sino más bien porque así está determinado bien por factores hereditarios o por normas psicológicas que son una consecuencia de la evolución histórica de su especie, o bien por unas influencias más individuales, como serían la educación, la pertenencia a una clase, la situación económica, etc. Según sea el elemento que se considera determinante en la formación de las afirmaciones que se consideran verdaderas, podrán distinguirse diferentes tipos de relativismo, como son el biologismo, el psicologismo y las distintas formas de historicismo (por ejemplo, el materialismo historicista).

20 El relativismo está en lo cierto en la medida en que nuestro conocimiento siempre capta de hecho la realidad en una determinada perspectiva y, por tanto, de una forma relativa. La verdad de las afirmaciones formuladas explícitamente y expuestas con una precisión conceptual depende siempre del contexto lingüístico o hermenéutico total, que nunca puede tematizarse por completo; una frase sólo tiene sentido y, por lo mismo, sólo puede entenderse correctamente dentro de un contexto completo. Lo «que es» nosotros lo captamos siempre bajo un aspecto determinado, y no es fácil en modo alguno ver con claridad si las perspectivas con las que otro accede a la cosa coinciden en lo esencial con las nuestras, ni si otras personas entienden la afirmación realmente como nosotros.

También hay que darle la razón al relativismo, cuando afirma que los factores, que nos determinan en nuestra existencia biológica, psicológica y social, influyen realmente en lo que nosotros conocemos y en la forma de esos nuestros conocimientos (en el sentido, por ejemplo, en que determinan la dirección de nuestra atención, y en que permiten destacar unos aspectos de la realidad más que otros, etc.).

21 Al mismo tiempo, sin embargo, hay que insistir en que el relativismo constituye un error grave, al menos en su forma radical. La prueba más clara en este sentido es que se elimina a sí mismo tan pronto como se le aplican sus propios principios. Todo relativista supone tácitamente la posibilidad de unas afirmaciones absolutamente válidas. Sólo sobre ese supuesto puede proclamar como verdadero el relativismo, y sólo sobre tal supuesto puede calificar de ilusión la idea de que existe un conocimiento humano con validez absoluta; sólo sobre tal supuesto puede argumentar en general. Y a nada de todo eso puede renunciar, si quiere tomarse en serio. Más aún: si el conocimien-

to del que podemos disponer fuera de hecho meramente relativo, jamás podríamos reconocer la relatividad de ese nuestro conocimiento. Pues el conocimiento de lo relativo como tal supone un punto de vista que ya no puede ser relativo a su vez. Lo cual no significa, por lo demás, que ese punto de vista absoluto tenga que serlo de forma explícita en nuestra conciencia.

2. *Teorías según las cuales es posible un conocimiento no racional de Dios*

Hay pensadores que niegan que la razón humana pueda 22
llegar al conocimiento de la realidad absoluta, al conocimiento de Dios: pero al mismo tiempo dan cabida a la posibilidad de un conocimiento de Dios a través de unas vías cognitivas no racionales, que se diferencian del conocimiento de la razón.

1) Y aquí tenemos que mencionar de nuevo a *Kant*. En 23
efecto, tras haber establecido que Dios no puede ser reconocido por la razón teórica, afirma que ha de aceptarse la existencia de Dios como un postulado de la razón práctica. En su sentir, la razón práctica (la que se ciñe a lo que ha de hacerse) capta la vigencia absoluta de la ley moral como un dato independiente de cualquier experiencia sensible. Del hecho de la moralidad deriva inmediatamente la libertad volitiva (como primer postulado de la razón práctica) y, a través de ella, entra la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Para Kant está fuera de duda que la vida, que responde a la ley moral, es el bien supremo. Pero sabe a la vez que la felicidad adecuada a la moralidad, y que es un elemento del bien supremo, no llega a imponerse en la vida terrena del hombre. Ahora bien, para la razón práctica es inadmisible que un ser, que se hace merecedor de la felicidad mediante una vida adecuada a la ley moral, pueda dejar de obtener esa felicidad suprema. La contradicción que ahí se advierte sólo puede resolverse si hay una vida después de la muerte y si existe Dios, que garantiza la realización del bien supremo también como felicidad plena. La identidad —que necesariamente ha de admitirse— de la vida moral y del bien supremo hace, pues, moralmente necesario admitir la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, siendo por tanto estas verdades unos postulados de la razón práctica (*KpV*, 192-227).

24 2) Como a *Friedrich Schleiermacher* se le suele presentar como uno de los que hablan de un conocimiento no racional de Dios, no podemos dejar de mencionarle aquí, aunque resulta muy problemática la interpretación que hace de él el paladín de un camino real hacia Dios por medio del sentimiento. Cierto que para Schleiermacher el punto de partida hacia el conocimiento divino es lo que él llama «sentimiento» de pura dependencia» (Schleiermacher § 4); pero esa expresión no significa en él una mera sensación emocional; en ese contexto «sentimiento» significa más bien una sagacidad, una conciencia vivencial, una experiencia existencial de la realidad. Así pues, sentimiento no es para él una forma de conocimiento irracional sino conforme a la razón, aunque debamos diferenciarlo del conocimiento puramente abstracto y conceptual (Offermann 1969, 47-65, 95-108, 329s; Stalder 1969, 280ss, 382).

25 3) Finalmente, también pertenecen a este grupo quienes defienden que al conocimiento de Dios no se llega por la razón humana sino única y exclusivamente mediante la fe que acepta la revelación que Dios hace de sí mismo. Así, por ejemplo, *los reformadores* de siglo XVI hacían hincapié en que la razón humana había sido corrompida hasta tal punto por el pecado que de por sí ya no era capaz de conocer las verdades necesarias para la salvación. El único camino para ésta sería el de someterse a la revelación de Dios.

26 En nuestro siglo el representante más destacado de esta concepción ha sido *Karl Barth*, al menos en su primera época, toda vez que en sus escritos posteriores revisó bastante a fondo sus ideas. Su lucha contra el conocimiento natural de Dios se apoyaba en bases teológicas y no de teoría del conocimiento. La hipótesis de que el hombre es por sí mismo capaz de conocer a Dios significa, en efecto, para Barth la autoestima pecaminosa de la criatura, que intenta poder disponer de Dios. Y quien acomete la empresa de probar la existencia de Dios lo que querría es someter a Dios a las leyes mentales del hombre. Si la razón humana pudiera conocer a Dios naturalmente, también podría el hombre por sus propias fuerzas anticipar la comunicación de sí mismo por parte de Dios; con lo cual ya no cabría pensar la revelación pura y simplemente como un don, como un acto libre de Dios. El rechazo de la doctrina filosófica de Dios es la expresión de cómo concibe Barth el principio protestante de la *sola fide* (Barth II/1 68-200).

Cuando se rechaza la «teología natural» del modo como lo hace Karl Barth, de inmediato se plantea la cuestión de cuál es el concepto de naturaleza que se utiliza. Si se entiende la naturaleza como algo completamente autónomo, necesariamente se siguen las consecuencias señaladas por Barth. Pero en tal caso se trata la naturaleza como una realidad abstracta. Y se olvida que la iniciativa sigue estando en manos de Dios, incluso cuando el hombre con ayuda de su razón natural concreta puede conocer la existencia de Dios y, en cierto modo, también su esencia. En efecto, si hay Dios, el hombre es su criatura, y la razón humana con todas sus posibilidades es un don de Dios. Hay que pensar asimismo que si la razón humana en virtud de su fuerza natural (derivada de Dios) fuera incapaz de conocer la existencia de Dios, tampoco podría captar nada de una revelación divina. Una teología exclusivista de la revelación destruye la idea de Dios porque la hace ininteligible. Si de su natural el hombre no puede saber realmente nada de Dios, ese hombre se comportará frente a la autorrevelación de Dios como se comporta el ciego de nacimiento frente a los colores. Toda supuesta revelación debe demostrarse como tal dando respuestas coherentes a los problemas que de siempre inquietan al hombre. Lo cual significa que tales respuestas no están sin más fuera del alcance de las facultades «naturales» del hombre según le han sido dadas en concreto. 27

A cuantos piensan que la existencia de Dios se puede aprehender mediante una facultad cognitiva distinta de la razón, habría que formularles esta pregunta: ¿Qué significa aquí razón? De sus respuestas habría que concluir que por tal razón entienden únicamente la capacidad de un conocimiento racional exacto y expresado con una claridad conceptual. Por ello van acertados en cierto sentido cuando discuten la posibilidad del conocimiento divino por medio de la razón, pues que la forma de conocimiento que apunta a una exactitud conceptual tiene que fracasar necesariamente, cuando se trata del conocimiento de la realidad absoluta. Pero precisamente por ello tales pensadores están equivocados, al no tener en cuenta que las posibilidades de la actividad cognitiva humana no se pueden reducir a la dimensión del pensamiento exacto en virtud de su abstracción. 28

II

¿HASTA DÓNDE SE EXTIENDE LA EXPERIENCIA DEL HOMBRE?

29 ¿Qué es lo que pertenece al contenido de la experiencia humana? Si se trata de probar la existencia de Dios (del absoluto trascendente y personal), la pregunta es a todas luces importante. Y ello porque cualquier afirmación por la que establecemos la existencia de algo, tiene que apoyarse en definitiva sobre la experiencia. El mero pensamiento nunca puede llevarnos a poder decir con fundamento que se da esto, que aquello es real, que lo otro existe. Sin duda que desde lo experimentado podemos concluir por consecuencia la existencia de algunas cosas y hasta de muchas cosas. Pero tenemos que partir del hecho de que en el fondo sólo deducimos aquello que de una forma muy oculta y en determinadas circunstancias pertenece al contenido de nuestra experiencia general. De ahí deberemos partir al menos cuando concebimos nuestra actividad mental no como una construcción de nuestros contenidos cognitivos, ni tampoco como una transformación de los datos según nuestras estructuras cognitivas, sino como una captación de lo que es.

Al consignarlo así, ya hemos realizado un desplazamiento esencial, porque de lo dicho se sigue que la distinción tajante entre los elementos aposterioristas y los aprioristas de nuestro conocimiento, que desde largo tiempo atrás había obtenido carta de naturaleza, no se puede mantener sin matizaciones. O, dicho de otro modo: que hasta los componentes aprioristas de nuestro conocimiento, que suelen designarse como ideas innatas, como principios primeros del ser y del pensar, como intuiciones directas, como verdades de razón necesarias, cual categorías de nuestro pensamiento o de cualquier otro modo,

también *se experimentan* (o *coexperimentan)* en alguna forma, que es preciso determinar mejor. Podríamos describir lo que es la experiencia como un originario estar determinado por la realidad, o como aquella forma de conocimiento en que la realidad está inmediatamente presente a la conciencia.

Vamos a intentar explicar esta concepción de la experiencia, que, por lo demás, debería coincidir en buena medida con el lenguaje cotidiano y que es esencial para un realismo filosófico, el cual sabe también del papel activo que desempeña la subjetividad.

Al entender por experiencia la realidad en cuanto se da in- 30
mediatamente a la conciencia, no afirmamos en modo alguno que sólo se pueda predicar la existencia, el ser real, de aquello cuyo descubrimiento y comprobación no nos cuesta trabajo de ningún género. Quien así hablase formularía la hipótesis totalmente infundada y caprichosa de que la experiencia es una forma de conocimiento superficial que hace innecesario cualquier esfuerzo; es decir, supondría ingenuamente que la inmediatez de la conciencia a la realidad no representa en el fondo problema alguno. Más bien hay que decir que no sólo lo que se conoce sin esfuerzo es realidad *directamente dada.* Cierto que la experiencia es un acto de conocimiento simple, mas no por ello indiferenciado. Podemos, pues, y debemos servirnos de razonamientos y reflexiones para llegar a captar y poder exponer las dimensiones ocultas, los contenidos conceptuales de la experiencia que no aparecen a primera vista.

Por tanto, cuando afirmamos que la experiencia es una forma directa y originaria de conocimiento, no excluimos en modo alguno una cierta transmisión de sus elementos ni un cierto procesamiento de la experiencia en su origen, por una parte, y en su tematización, por la otra. A pesar de lo cual hay que insistir en el inmediato estar dado de lo que se experimenta, pues que de otro modo habría que entender lo existente como algo que nosotros ponemos, cuando más bien hay que decir que la existencia solamente se puede afirmar cuando ella se «muestra», cuando de alguna manera es un dato de experiencia. Ni siquiera la deducción más aguda puede demostrar como existente nada que de alguna manera no entre en el contenido de la experiencia humana.

Y si hasta ahora hemos establecido que mediante el mero 31
pensamiento nunca podemos llegar hasta afirmar fundadamen-

te la existencia de algo, hemos de subrayar de inmediato que ni siquiera la percepción sensible como tal nos capacita para hacer afirmaciones acerca de existencia alguna, puesto que de por sí la percepción de los sentidos jamás alcanza al ser de las cosas. La percepción de los sentidos sólo registra el fenómeno, o más exactamente, la afección subjetiva de los sentidos. Pero no dice nada más, ni hace afirmación alguna con pretensiones de validez universal. Eso sólo se da mediante una actividad intelectual que va más allá de la misma (y que en el hombre aflora desde luego de forma espontánea), actividad que alcanza su pleno desarrollo en el juicio. Por lo mismo sin un juicio (afirmativo) —sin una afirmación con pretensiones de verdad— no se da ningún conocimiento de la existencia.

Pero ¿a qué se debe que el juicio sea capaz de afirmar válidamente una existencia? Pues, dicho brevemente, a que en él se expresa una experiencia de la realidad o del ser (que por lo demás sólo alumbra en la realización del juicio, siendo por tanto atemática en sí). Volveremos aún sobre este latente elemento experimental, del que depende la validez real de todo nuestro conocimiento. Pero antes vamos a hacer algunas consideraciones en el sentido de que la percepción sensible no es más que un elemento de la experiencia.

32 A menudo se formula la pregunta de si es posible demostrar como existente algo que no es directamente perceptible. La pregunta es de un gran alcance. En ella se manifiesta con claridad ante todo la actitud ingenuamente empirista de la persona que todavía no ha tomado conciencia de lo complejo que es el conocimiento humano. Pero a la vez, y de manera concomitante, se pone también de manifiesto que quien así plantea la pregunta en el fondo ya ha superado el empirismo ingenuo y no hace sino expresar de manera imprecisa su idea de que el hombre puede percibir sensiblemente la existencia como tal en el caso de un objeto perceptible de forma directa.

Esa forma de expresión del lenguaje cotidiano, que desde una terminología filosófica diferenciada habría que calificar de imprecisa, es en ciertos aspectos superior incluso al lenguaje filosófico matizado, puesto que cuando se trata del conocimiento en su sentido concreto no existe ninguna percepción sensible aislada.

Un conocimiento sensible sin ciertos juicios es una pura abstracción; tan pronto como el hombre percibe algo, también

su inteligencia se pone en movimiento y capta la realidad como tal, capta el ser de las cosas.

En la experiencia aflora al primer plano el elemento del estar determinado por otro, es decir, el elemento de la pasividad. Este aspecto se hace patente sobre todo en la percepción sensible; pero, a la vez, tampoco la percepción sensible es un mero ser afectado; a los órganos de los sentidos les incumbe un papel activo en la percepción. Lo cual ocurre mucho más aún cuando no se trata de elementos particulares más o menos aislados, sino que se trata del conocimiento de lo existente como tal. La existencia sólo podemos conocerla en la medida en que experimentamos directamente en nosotros mismos, en nuestra propia realización vital, lo que significa «existir». La propia existencia, aprehendida directamente en la conciencia que tenemos de nosotros mismos (captación que, por lo demás, siempre nos viene dada a través del contacto con el otro que está frente a nosotros) es la única que nos proporciona el saber acerca de la existencia en general, con lo cual nos capacita para reconocer la existencia aunque transformada en todo lo demás. 33

De acuerdo con cuanto hemos dicho hasta ahora, la existencia de Dios sólo podrá demostrarse, si se logra probar que el saber acerca de la existencia de Dios pertenece de algún modo al contenido de nuestra experiencia, aunque evidentemente Dios no aparezca en el primer plano de nuestro conocimiento. Probarlo será la tarea que nos espera a continuación. En la medida en que la cumplamos, quedarán demostradas como verdaderas muchas de las cosas que hemos afirmado sobre la experiencia. 34

Por el momento, sin embargo, no tratamos todavía de Dios, sino de lo incondicionado.

1. *La experiencia de lo incondicionado*

Lo incondicionado jamás aparece a primera vista en nuestro campo visual; los contenidos que conocemos explícitamente, los objetos definidos de modo conceptual, siempre se muestran como condicionados de múltiples formas. No obstante lo cual afirmamos, y vamos a intentar demostrarlo en las páginas siguientes, que lo incondicionado late y es conocido simultáneamente en cada uno de nuestros conocimientos. Se muestra, 35

pues, aunque nunca esté a nuestra disposición a la manera en que lo está un objeto particular.

La observación última señala ya la dirección en que debemos buscar la realidad incondicionada. En efecto, para poder descubrir los elementos que apuntan a la misma no hemos de prestar atención simplemente a lo que nos viene dado como objeto conocido de forma explícita y como determinable de manera clara e inequívoca. Si dirigimos nuestra atención únicamente a los contenidos explícitos de nuestro conocimiento, jamás nos encontraremos con lo incondicionado. Sólo lo descubriremos si nos aplicamos al conocimiento mismo en tanto que es la actividad del sujeto cognoscente. El conocimiento no lo analizaremos ciertamente desde la perspectiva psicológica, o sea, no como una actividad más entre otras muchas, sino que el conocimiento nos interesa en tanto que conocimiento, como aquella actividad por la que entramos en contacto con la realidad como tal. ¿Y qué es lo que en ese conocimiento como tal se contiene? ¿Qué implica cada acto humano concreto de conocimiento?

36 Por las investigaciones de la teoría del conocimiento sabemos, entre otras cosas, lo siguiente: el hombre sabe (aunque en general no piense sobre ello) que su percepción sensible está muy lejos de una objetividad completa, y sabe por lo mismo que un conocimiento sensible es en buena medida subjetivo, por cuanto que sólo nos transmite la realidad tal como ésta se nos aparece en relación con nuestros órganos sensores (y como filtrada a través de los mismos). Cierto que la percepción sensible es una forma concreta de conocimiento; pero en ella lo objetivo y lo subjetivo forman una unidad indisoluble.

Sabemos, además, que el hombre, que expresa las ideas de su inteligencia por medio del lenguaje, y por ende con conceptos generales y consiguientemente abstractos, tiene conciencia del carácter modélico de su conocimiento conceptual. Sabe, pues, que ni siquiera ese conocimiento le ofrece la realidad con una exactitud completa. En contraste con la percepción sensible aparece ahí ciertamente el carácter general y necesario y con ello la objetividad como tal; pero dado que el conocimiento conceptual deja de lado lo singular, lo concreto y los rasgos individuales, tampoco aquí se puede hablar de una objetividad completa del conocimiento.

37 Mas para poder establecer la objetividad no completa tanto

de la percepción sensible como del conocimiento intelectual, el hombre tiene que disponer de un criterio absoluto de objetividad. Pues en el caso de que no tuviera a su disposición semejante criterio, nunca podría saber acerca de la determinación fuertemente subjetiva (derivada de él mismo en tanto que conocedor) de su conocimiento. Así, pues, en la medida en que sabemos que la dimensión superficial de nuestro conocimiento no puede contar como plenamente objetiva, sabemos por inclusión que nuestro conocimiento tiene un cierto carácter incondicionado. Dicho con mayor precisión: tenemos noticia de un elemento incondicionado en nuestro conocimiento. En este punto se advierte, pues, que en cada proceso cognitivo humano está presente de forma no explícita, es decir, en el fondo, la incondicionalidad como un elemento constitutivo del conocimiento humano en su conjunto.

Pues bien, si a ese conocimiento que nunca es realmente objeto posible de tematización, que sólo viene dado con otro y que sólo aflora en el proceso cognitivo, pero que como fundamento de la objetividad de todos nuestros conocimientos temáticos está presente en nuestra conciencia y pertenece por tanto al contenido de nuestra conciencia cognitiva (dado de modo inmediato a la conciencia), un conocimiento que nosotros sólo podemos elevar hasta la conciencia explícita mediante una reflexión sobre las condiciones necesarias de nuestra forma de conocer los objetos (es decir, mediante la denominada «deducción trascendental»), si nosotros, digo, llamamos a ese conocimiento *experiencia existencial*, *experiencia atemática del ser* o *experiencia trascendental*, empleando una expresión de Karl Rahner (Rahner 1976, 31), habremos de decir que mediante la misma no sólo experimentamos la radical objetividad de nuestro conocimiento, sino también la norma incondicionada de dicha objetividad; es decir, la misma realidad incondicionada. La experiencia atemática del ser o la experiencia trascendental es, pues, la experiencia (que por su naturaleza jamás conduce a un conocimiento claro del objeto) de lo absoluto mismo.

Vamos a razonar un poco más ampliamente sobre esta nues- 38
tra última afirmación. Hemos dicho que si la incondicionalidad es un elemento constitutivo que viene dado básicamente en el conocimiento humano, considerado en su totalidad, quiere decirse que (algo) absoluto (o el absoluto) pertenece también bá-

sicamente al contenido de nuestra conciencia. Esa expresión «básicamente» quiere decir que la realidad absoluta está presente como algo conocido en nuestro conocimiento, aunque no a la manera de un objeto conocido explícitamente y que se presenta perfectamente claro y preciso en su esencia; y ahí habrá que buscar también el fundamento de que en este contexto pueda hablarse tanto de absoluto como *de lo* absoluto.

Y espontáneamente surge la objeción de que aquí se trata de una incondicionalidad subjetiva; lo absoluto vendría dado meramente como idea, como un ideal de nuestro conocimiento; la incondicionalidad sería simplemente una proyección resultante de la estructura de nuestro conocimiento (que siempre tiende a más, hasta lo infinito). Por lo menos, es algo que no puede excluirse. Y, como sabemos, tal es la concepción de Kant, concepción que también hoy sabemos que está ampliamente difundida.

39 La pregunta decisiva, que hemos de aclarar en este contexto, es la siguiente: ¿De dónde sabemos nosotros que la incondicionalidad de nuestro conocimiento, dada básicamente, no es una mera proyección y, por lo mismo, una ilusión nuestra? ¿Cuál es la garantía de que, si en nuestro conocimiento surge básica e inevitablemente la incondicionalidad (y, por ende, también de algún modo lo incondicionado mismo), no puede tratarse simplemente de que nosotros sólo podemos pensar así, porque nuestro conocimiento está estructurado, está «montado» así? Dicho de otra manera: ¿Cómo podemos mostrar nosotros que nuestro conocimiento, logrado en todos los casos de un modo subjetivo (y en este sentido, inevitablemente subjetivo), es válido al menos en el plano de la experiencia atemática del ser de una forma plenamente objetiva y, por tanto, incondicionadamente válido?

Y ésta es la respuesta: lo sabemos por la experiencia atemática del ser o por una experiencia trascendental en sí. Así, pues, para poder entender que nosotros no sólo aceptamos lo incondicionado porque estamos «estructurados» así o, lo que es lo mismo, que la incondicionalidad de nuestro conocimiento no es ilusoria (y en este sentido no subjetiva), no tenemos que hacer nada más que explicar y analizar adecuadamente la experiencia trascendental.

40 Debemos guardarnos sobre todo de enjuiciar la experiencia atemática del ser según las posibilidades, o los riesgos y pe-

ligros, de la experiencia explícita, que es la sensible. Si la experiencia trascendental consistiera en el hecho de que en nuestra conciencia un saber particular ilumina explícitamente un objeto particular, cabría preguntarse con razón si no se debe pura y simplemente a la estructuración subjetiva o a la disposición momentánea del sujeto cognoscente el que en su conciencia esté presente eso y de esa manera. Pero en el caso de la experiencia atemática del ser no se trata precisamente de una tal experiencia dada en forma explícita, sino de aquel conocimiento en virtud del cual, y *con ocasión* de nuestro conocimiento explícito logrado sobre los objetos particulares, conocemos la índole en muchos aspectos subjetiva de nuestro conocimiento expuesto de forma explícita.

Como la experiencia trascendental es el elemento de nuestro conocimiento que empieza por hacer posible que reconozcamos la amplia subjetividad (sinónima en este caso de las deformaciones que pueden derivarse de nuestra manera de conocer) de nuestro conocimiento tematizado, en ningún caso puede ser a su vez un conocimiento puramente subjetivo (es decir, ilusorio y en definitiva falso). En efecto, si sólo fuera un conocimiento válido para el sujeto (y aun válido para todos los sujetos humanos, pero no válido «en sí»), nunca podríamos afirmar que es objetiva la idea de que nuestro conocimiento expuesto de forma explícita no es objetivo por completo.

Así, pues, la negación o la simple puesta en duda de la plena objetividad, de la verdad de la experiencia atemática del ser conduce a que ya no pueda darse en modo alguno ningún conocimiento objetivo y verdadero. Y, si ello es así, tampoco tiene sentido la negación de la objetividad de la experiencia atemática del ser, ya que dicha negación se concibe también como una aseveración objetiva. La radical objetividad de nuestro conocimiento en el plano de la experiencia trascendental se demuestra, pues, evidente, por cuanto que sólo puede negarse, si se la supone tácitamente.

Después de haber llegado tan lejos, todavía se puede formular la objeción siguiente: hemos de admitir —como se afirma a veces— que nosotros conocemos la realidad en el plano de la experiencia trascendental (es decir, de manera atemática aunque mediante una reflexión aplicable a nuestro conocimiento, que apunta a los objetos) tal como es, y por tanto *de una manera incondicionalmente válida;* pero de ahí no pode- 41

mos concluir que hayamos conocido *la realidad incondicionada, lo absoluto como tal,* aunque sólo sea parcialmente. Dicho en otros términos: del hecho de que la incondicionalidad sea una propiedad de nuestro conocimiento todavía no se sigue que hayamos conocido la realidad incondicionada, aunque sólo sea de modo atemático. Como respuesta a esta dificultad cabe sólo remitirse de nuevo a la singularidad de la experiencia atemática del ser.

42 La experiencia atemática del ser puede, en efecto, salvaguardar la relación con la realidad, y con ella la radical objetividad de nuestro conocimiento dirigido a los objetos particulares, por cuanto que por su misma esencia es el elemento cognitivo presente en el fondo del conocimiento objetivo explícito, por el cual el cognoscente alcanza de hecho *la realidad como tal,* aunque no ciertamente con una explicación conceptual. Nosotros, por ejemplo, nunca podríamos tener conocimiento de los elementos subjetivos, que no concuerdan con la realidad como tal, en nuestra percepción sensible y en nuestro conocimiento intelectual, si de forma espontánea y sin prestarle atención, es decir de un modo atemático, no hubiéramos establecido una comparación entre realidad y contenido cognitivo explícito. Ahora bien, eso supone que en el fondo de nuestra conciencia está presente el criterio absoluto de la objetividad, la realidad conocida como tal por nosotros (aunque sólo atemáticamente, como queda dicho).

Además, es imposible que la incondicionalidad (no ilusoria, sino real) de nuestro conocimiento derive de nuestra conciencia finita (y por tanto condicionada de múltiples modos). De no pertenecer lo incondicionado (si bien sólo en una forma atemática) al contenido de nuestra conciencia, esa incondicionalidad de nuestro conocimiento (la incondicionalidad que aflora en nuestra conciencia), sólo podría ser en definitiva una ilusión. Pero como no es ése el caso, la presencia de lo incondicionado en nuestro conocimiento no es precisamente una ilusión.

43 La advertencia tal vez resulte superflua, mas para evitar malas interpretaciones, subrayemos una vez más que «lo absoluto» no está dado en la experiencia trascendental a la manera de un objeto particular que se presenta por sí mismo y claramente descrito, sino que su «objeto» es lo que se puede designar como la incondicionalidad subjetiva y objetiva. Tenemos, pues, de

una parte, el hecho de que a la conciencia cognoscente como tal le compete al menos en ciertos casos una incondicionalidad y, de otra, que ahí lo incondicionado se presenta como tal, como el fundamento último de la incondicionalidad de la conciencia.

2. *Otras referencias a la experiencia de lo incondicionado*

Las reflexiones que nos venimos haciendo no son cierta- 44
mente fáciles, y sin duda que para seguirlas se requiere cierto esfuerzo. Pero como se trata de la idea decisiva, vamos a insistir un poco más en el tema. Hablando con rigor no podemos ahondar más en lo dicho, mas sí que podemos iluminar desde otros ángulos lo estudiado hasta ahora. En el fondo se trata siempre de lo mismo.

a) La incondicionalidad del «ser»

Con motivo de cualquier experiencia particular reelaborada 45
intelectualmente, es decir, bajo el estímulo de las experiencias particulares, el hombre, espontáneamente, y sin formulárselo de una manera explícita, toma conciencia de las determinaciones generales y necesarias del ser. Con otras palabras: con ocasión del contacto con la realidad surgen espontáneamente, «por sí mismas», en la inteligencia las ideas que se refieren a las determinaciones fundamentales del ser. *En este* sentido, los *conceptos a priori se nos comunican a posteriori*. Sólo así puede explicarse que los principios básicos del pensamiento y de la realidad, como son, por ejemplo, el principio de contradicción y el principio de la razón suficiente, sean conocidos de todos. El hombre los utiliza de continuo, estando firmísimamente convencido de su validez universal y necesaria, aunque sólo en casos muy raros los formule de modo explícito.

Todo el que argumenta e incluso cualquiera que afirma algo se apoya en el principio de contradicción. Ese principio («es imposible que bajo el mismo aspecto y al mismo tiempo a uno le corresponda y no le corresponda algo») es la base del razonamiento explícito y, como tal, un principio del pensamiento conceptual. Pero eso sólo puede serlo porque, a la vez, es prin-

cipio del ser, ontológico, que afirma la total incompatibilidad del ser y del no ser, y con ella la validez absoluta del ser.

b) La incondicionalidad de la verdad

46 Cuando un hombre afirma algo, supone que aquello que dice es verdadero, y, al suponerlo, supone también algo incondicionado, incluso cuando accidentalmente se equivoca. Efectivamente, quien afirma algo está persuadido de que su afirmación es correcta, y está convencido por lo mismo de que cualquier persona tiene que enjuiciar así el asunto. Supone, por consiguiente, que hay afirmaciones incondicionadamente válidas, que existe una verdad incondicional. Dicho de otro modo: quien afirma algo supone, aunque su afirmación particular pueda ser errónea, que la verdad y el error se excluyen mutuamente, y que entre ellos hay una diferencia que no se puede relativizar. De no existir esa diferencia no sería posible el lenguaje como medio de la comunicación humana. En la hipótesis de que el «sí» y el «no» no se excluyeran mutuamente, podrían en último término significar lo mismo, con lo que desaparecería toda significación. Con otras palabras, en nuestras afirmaciones y negaciones no habría en el fondo nada incondicionado, con lo cual podrían coexistir simultáneamente aseveraciones que se excluyen entre sí.

47 Incluso en la actitud del escéptico sigue latente el reconocimiento del carácter incondicionado de la verdad. Pues el punto de vista escéptico defendido de forma explícita (al hombre le es imposible adquirir conocimientos indudablemente verdaderos) sólo puede aparecer razonable porque en él se expresa un respeto incondicionado frente a la verdad absoluta. El escéptico rechaza la posibilidad de unos conocimientos absolutamente verdaderos por considerarlos inalcanzables, dada la repetida y dolorosa experiencia de la limitación de nuestra capacidad cognitiva. Si el escéptico (sin darse cuenta de ello) no diera por sentada la incondicionalidad de la verdad, si no tuviera de la misma la concepción más elevada, no tendría tampoco dificultad alguna para formular afirmaciones apodícticas.

48 La incondicionalidad de la verdad, que se manifiesta en el carácter incondicionado de las afirmaciones verdaderas, no significa desde luego que nuestras aseveraciones formuladas explí-

citamente no puedan relativizarse en muchos aspectos. Nuestras afirmaciones expresadas a modo de principios están siempre en un determinado contexto y sólo tienen su significación precisa dentro del suyo. Ninguna afirmación puede exponer explícitamente todo lo que ha de suponerse para su recta inteligencia. De ahí que la verdad de cada enunciado esté condicionada de múltiples formas. Pero el hecho de que nosotros podamos conocerlo constituye la prueba más fehaciente de la presencia de lo absoluto en nuestro conocimiento. En efecto, el conocimiento de lo relativo *como tal relativo* supone necesariamente el conocimiento (atemático y coexperimentado) de lo absoluto.

c) La incondicionalidad del valor

Hemos visto que el hombre vive el enunciado afirmativo o 49
negativo no como algo caprichoso, sino como un acto que ha de apuntar al objetivo que se ha trazado y que al hombre, como cognoscente, le ata y le obliga incondicionadamente. La incondicionalidad responde aquí a la «cosa» misma. No puede, pues, tratarse de una incondicionalidad meramente subjetiva. En el fondo el hombre no puede escapar a la obligatoriedad incondicionada de la verdad. Cierto que en un caso particular puede afirmar algo que sabe que no es verdad, es decir, puede mentir; pero aun entonces sabrá (al menos mientras no haya reducido a su conciencia al silencio por completo) que no dice la verdad. Con lo cual no podrá desvincularse de su obligación incondicionada frente a la verdad. Del conocimiento, pues, como actividad humana, hemos de decir que tiene que regirse por la realidad, porque ésta es para el conocimiento una norma incondicionadamente vinculante y obligatoria.

Ahora bien, la realidad es norma vinculante para el conocimiento, porque la conveniencia con la realidad, es decir, con la verdad, constituye para el conocimiento el valor por antonomasia; respectivamente, porque la no conveniencia con la realidad —o lo que es lo mismo, el error— representa el mal absoluto para el hombre conocedor como tal, con el que en definitiva no puede conformarse jamás. Desde esta perspectiva queda ya claro que la negación radical de la objetividad de todos los juicios de valor implica una contradicción inscrita en el mismo

proceso negativo. Pues que, si realmente no hubiera ningún valor objetivo y, en consecuencia, ningún orden objetivo de los valores, tampoco se daría diferencia alguna entre dos aseveraciones contradictorias entre sí acerca de su valía; con otras palabras, un enunciado verdadero sería tan válido y valioso como uno falso. Pero eso equivaldría a la negación de toda verdad. Y si no hay verdad alguna, tampoco puede ser verdadera en modo alguno la aseveración de que no existe ningún valor objetivo.

50 De esta visión de las cosas se deriva, por ejemplo, que es absurda la idea de una radical libertad de la ciencia, frente a los valores porque toda ciencia está absolutamente obligada a la verdad y porque, respectivamente, la idea de la independencia de los valores, llevada al extremo, desvincularía a la ciencia del deber frente a la verdad, con lo que acabaría aniquilando a esa misma ciencia.

En un aspecto positivo, de lo dicho se deduce que la buena voluntad —designada por Kant con razón como el bien sin más— se hace buena por la voluntad de verdad. «La ética descansa... en el asentimiento cognitivo y voluntario al ser, a la realidad, por lo que la voluntad de verdad no es un ejemplo de valor ético entre otros varios, sino que es el valor básico que estructura una actitud ética como tal» (Ogiermann 1974, 68).

51 Lo expuesto hasta ahora acerca del conocimiento de la verdad cabe también confirmarlo mediante un análisis del obrar humano. Nosotros los hombres, como por lo demás todos los animales, actuamos, obramos para satisfacer nuestras necesidades (entendiendo la palabra en su sentido más amplio). Lo que satisface nuestras necesidades es para nosotros un valor. En virtud de nuestra naturaleza racional conocemos, a diferencia de otros animales, nuestras necesidades como tales, conocemos también la pluralidad de las mismas y, en consecuencia, conocemos la diversidad de valores. Nos vamos a dormir porque estamos cansados, comemos y bebemos porque sentimos hambre y sed, buscamos la compañía de otras personas porque sin el contacto con nuestros semejantes nos sentimos solos y desamparados, disponemos de tal manera los objetos de nuestro uso que, además de su utilidad aparecen bellos, porque tenemos una necesidad de belleza, etc.

Los valores que captamos están todos referidos en principio al sujeto pero de una manera diferenciada. Conocemos nues-

tras necesidades biológicas y vitales así como los correspondientes valores biológicos y vitales también; reconocemos como valor cultural aquello que satisface nuestra necesidad de formación y de saber, y cual valor estético aquello que responde a nuestro anhelo de belleza; finalmente, conocemos unos valores interpersonales, como la lealtad, veracidad, altruismo, etc., que van anejos a las necesidades personales más profundas de nuestro ser humano.

En el conocimiento diferenciado de los valores no sólo reconocemos la mera diversidad de los diferentes valores sino también las relaciones de unos con otros; es decir, reconocemos que existe un orden de los valores objetivo, que brota de la naturaleza misma de la realidad que nos viene dada y sobre la que no podemos disponer arbitrariamente. Sabemos que saborear un buen vino, hacer un viaje a Italia. escuchar un concierto, mantener una promesa, ayudar a quien se halla en una necesidad, pueden ser todas ellas acciones valiosas, aunque en su calidad de valores no puedan equipararse, porque en el fondo ya sabemos cuáles debemos preferir en el caso de que entrasen en conflicto. Es sobre todo en las situaciones conflictivas donde se echa de ver que existen unos valores éticos, es decir, unas normas objetivas y absolutas. Y a la vez se advierte también que el valor ético en el fondo no es distinto de los otros valores relacionados con las necesidades particulares, no es un valor que se añada a los mismos, sino que consiste en actuar conforme a un orden de los valores objetivo, es decir, que responde a la realidad.

De todo lo dicho se deduce no solamente que el valor ético 52
no se puede separar y aislar nunca de la realización de otros valores (con otras palabras: que una consideración meramente formal del valor ético desfigura la esencia de lo ético), sino también que en el reconocimiento de la jerarquización objetiva de los valores válidos para mí —y ahí radica la esencia del valor ético— se supone necesariamente algo incondicionado, aunque sólo sea en forma atemática. Porque sin una norma incondicionada en el fondo no se podría hablar de una jerarquización objetiva (anterior a nosotros) en el orden de los valores. Esto se echa de ver sobre todo en que el rechazo de un criterio axiológico objetivo conduce necesariamente a un relativismo radical, para el que cualquier valoración es un acto puramente subjetivo y, en definitiva, caprichoso.

Cierto que el hombre puede defender esto en teoría (y sin ninguna responsabilidad), pero en la práctica nadie se rige en modo alguno por ello. Nadie le dará la razón a quien proclama que el hombre carece de obligaciones reales de cualquier tipo frente a sí mismo y frente a los demás, que es exactamente igual la forma en que uno se comporta con los demás, que es lo mismo explotarlos o prestarles ayuda. Así, pues, persiste la incondicionalidad del valor moral, la incondicionalidad de la obligación moral (de regirse por la norma objetiva de los valores), cuando no se atiende tanto a lo que dicen los hombres sino a lo que exigen de todos (incluso de sí mismo).

d) La incondicionalidad de la libertad

53 Quien habla de responsabilidad moral tiene que hablar también de libertad, de la posibilidad de una autodeterminación. Quien afirma del hombre que en el fondo es un ser libre (a pesar de todos los determinismos que presionan sobre él) o quien reclama la libertad para ese hombre o, lo que es lo mismo, el derecho a poder decidir su destino, está afirmando por inclusión lo incondicionado, ya que la libertad da por supuesto lo incondicionado.

Una cierta incondicionalidad pertenece necesariamente a la naturaleza de cada ser libre que puede disponer de sí mismo. Sólo, en efecto, se puede llamar libre al ente que es capaz de autodeterminarse y cuyos actos proceden de él. Y ello ha de entenderse de tal modo que esa determinación de sí mismo no pueda atribuirse a ninguna otra cosa dentro del mundo sino sólo a su propia independencia. Todo acto libre es, pues, en cierto modo un comienzo creador, cuya condición indispensable y posibilitante es la realidad incondicionada.

54 La conexión esencial entre libertad e incondicionalidad la conocieron también los filósofos medievales. Conexión que no han expresado refiriéndose a la radical autonomía o autodeterminación del ser libre, que supone lo absoluto y que persiste aun en el caso de la libertad finita pese a su misma finitud, sino que lo hicieron estableciendo la incondicionalidad como fundamento que hace posible la dinámica de esa libertad.

De la posibilidad de una libre elección sólo puede hablarse en un ente —como dichos filósofos recalcaron— cuya naturale-

za no se orienta a unos determinados valores particulares perfectamente circunscritos, sino al valor como tal. De hecho una elección libre sólo es posible cuando ningún objeto particular determina necesariamente a la voluntad. La condición para ello es que esté en la mano del hombre el aprehender cualquier objeto particular como un valor relativo; cosa que, a su vez, sólo es posible cuando el hombre tiene noticia implícita de lo incondicionado (del valor incondicionado), frente al cual lo que aquí y ahora se pretende aparece como relativo.

e) El fundamento de la experiencia de lo absoluto: la autoconciencia

La incondicionalidad, y por ende lo incondicionado en sí, 55
la conoce el hombre en virtud de su autoconciencia. El hombre dispone de un conocimiento concomitante y atemático acerca de lo incondicionado, porque con ocasión de cualquier conocimiento de los objetos se reconoce a la vez a sí mismo como sujeto del conocimiento. Cierto que la autoconciencia nunca se puede describir adecuadamente, porque aquí se trata de una experiencia que por la naturaleza misma del asunto nunca es realmente objetivable. Por eso lo experimentado aquí fácilmente puede pasarse por alto, aunque cada conocedor lo tenga a su disposición en todo tiempo. Y baste consignar aquí con toda brevedad que la conciencia de sí mismo consiste en que yo soy a la vez el que conoce y el conocido por mí, en que estoy presente a mí mismo.

Con ello sé también de una manera originaria lo que significa «existir», lo que es «ser». En la autoconciencia se conoce de forma efectiva *la* realidad y *el* conocimiento. La autoconciencia es el «lugar» en que el ser está consigo mismo, porque en el hombre toma conciencia de sí, se reconoce como ser. Si esta afirmación no la trivializamos entendiéndola como una expresión poética, quiere decir que el hombre en virtud de su autoconciencia entra en relación directa con el ser mismo y, por tanto, con lo incondicionado (aunque sólo sea una relación atemática y en ese sentido sólo directa con ciertas limitaciones). Esta inmediatez se manifiesta en la radical objetividad, en la ilimitación e incondicionalidad de principio de nuestro conocimiento.

3. *La experiencia (implícita) del ser como experiencia de lo incondicional*

56 ¿Hasta dónde se extiende la experiencia del hombre?, nos preguntábamos. De lo dicho debería quedar claro que el hombre en cada conocimiento explícito conoce a la vez por inclusión y en forma concomitante lo incondicionado en sí. Así, pues, la realidad incondicionada pertenece al contenido de nuestra conciencia, aunque jamás aparezca como un objeto claramente asible. De donde se deriva el sentimiento de que no hemos conocido lo incondicionado, de que a lo más nos las hemos visto con una «incondicionalidad» indeterminada. La explicación de ese sentimiento está en que nuestro saber acerca de lo incondicionado es inevitablemente abstracto tan pronto como intentamos objetivarlo. Mas propiamente hablando no podemos evitarlo por completo, pues que no podemos renunciar a hablar sobre lo incondicionado. Callar por completo lo incondicionado le es imposible al hombre, porque su saber acerca de lo incondicionado, que le viene dado en el proceso cognitivo, no es abstracto en modo alguno. Por ese motivo siempre es necesario distinguir cuidadosamente entre la experiencia concreta de lo absoluto, que es una experiencia atemática porque va implícita en cualquier conocimiento objetivo y en cada actuación consciente, y el teorizar sobre lo absoluto que se hace inevitablemente abstracto. Como en este último caso no nos las habemos con lo incondicionado en sí sino sólo con su concepto abstracto, afloran naturalmente todas las dudas que suelen aflorar con cada conocimiento abstracto, y aquí desde luego por la naturaleza misma del asunto con una intensidad mucho mayor que en otros casos. Pero una vez que lo hemos visto claramente, ya no nos molestará el que conozcamos lo incondicionado en la experiencia trascendental únicamente y no en el pensamiento conceptual como tal.

Bibliografía. Rahner 1976, 26-50; Lotz 1978; Schaeffler 1982.

III

¿SE PUEDE HABLAR DE UNA EXPERIENCIA DE DIOS?

Hemos establecido, por tanto, que el hombre experimenta 57
lo incondicionado con ocasión de cualquier conocimiento particular, es decir, «en la base» de su conciencia. Ahora bien, ¿se puede llamar a esa experiencia una experiencia de Dios? Es ésta una pregunta a la que no se puede responder con un sí o un no sin más, sino que hay que establecer algunas distinciones.

1. *No hay una experiencia explícita de Dios*

Si por experiencia se entiende sólo la percepción directa, y 58
por lo mismo inequívoca, de un objeto que está delante de nosotros y claramente identificable, es evidente que no se puede hablar de una experiencia de Dios. No hay duda alguna de que nosotros no experimentamos así a Dios. Si su existencia no pudiera ponerse en tela de juicio, sería imposible el ateísmo, ya que tendríamos una experiencia de Dios inequívoca y radical.

A pesar de todo no es inútil consignarlo así. Pues sólo de 59
ese modo se puede superar el error de que con el punto de vista desarrollado hasta ahora nos hubiéramos estado refiriendo a un «ontologismo». Esta palabra significa en la historia de la filosofía ante todo el sistema del filósofo italiano V. Gioberti (1801-1852), aunque se emplea también para calificar a otros filósofos católicos del siglo XIX en Francia, Bélgica e Italia, influenciados por las ideas de Gioberti. Según este filósofo italiano, a la inteligencia humana le compete una visión espiritual directa del ser infinito, que ha de identificarse con Dios, sin

que por lo demás el hombre pueda conocer a Dios tal como es en sí mismo. Pero lo que es primero en el orden del ser es también, para Gioberti, lo primero en el orden del conocimiento.

60 Una postura oficial de la Iglesia católica calificó en 1861 tales tesis, aunque sin nombrarlas explícitamente como «doctrina que no puede defenderse con seguridad»; tal vez porque con ella parecía estar en peligro la doctrina de la trascendencia estricta de la visión de Dios en el más allá (cf. DS 2841-2847, Dz 1659-1665).

Es difícil decir hasta qué punto afecta realmente esa condena a la doctrina de Gioberti y de sus seguidores, pues las afirmaciones de éstos pueden interpretarse de distinto modo. Hay muchos indicios de que lo único que querían era poner de relieve que el conocimiento humano no se puede explicar únicamente desde la percepción sensible y que al hombre le corresponde un conocimiento, que acompaña al conocimiento explícito de los objetos, va implícito en el mismo y es de naturaleza divina. Sólo que esa idea básica, en el fondo correcta, la expresaron de forma insuficiente e inadecuada, por haber expuesto el conocimiento en cuestión siguiendo muy de cerca el modelo de la contemplación de un objeto que se ofrece directamente y por haberlo equiparado al conocimiento explícito de Dios sin establecer suficientemente las diferencias.

2. *La experiencia trascendental es en cierto sentido una experiencia de Dios*

61 ¿Qué significa esto que decimos de que la experiencia trascendental (la experiencia atemática del ser) es *en cierto sentido* una experiencia de Dios? Con ello queremos significar que lo que se da de hecho en la experiencia trascendental, aunque de forma sólo atemática por la naturaleza misma de esa experiencia, es según puede demostrarse idéntico al absoluto trascendente y personal que llamamos Dios. Así puede probarse prolongando un poco lo dicho hasta aquí.

62 El supuesto contenido de la experiencia trascendental lo hemos conocido en su singularidad nunca directamente sino siempre de modo indirecto, es decir, mediante una reflexión sobre lo que necesariamente viene dado por concomitancia en el proceso cognitivo, y lo hemos conocido precisamente a través

de las mismas reflexiones de las que se deriva la presencia de la experiencia trascendental. Al probar que se da algo así como una experiencia trascendental o experiencia del ser hemos descubierto la incondicionalidad que se manifiesta en ella y lo incondicionado como su fundamento.

Mediante un análisis ulterior del contenido de la experiencia trascendental, que desde luego sólo puede llevarse a cabo reflexionando sobre las condiciones necesarias del proceso cognitivo, podemos seguir desarrollando las determinaciones necesarias del absoluto conocido de forma implícita (es decir, de manera concomitante a cualquier otro conocimiento). Por lo demás, eso nunca puede conducir a que penetremos alguna vez lo absoluto en su singularidad ni siquiera a que podamos identificarlo como un objeto claramente dado. Pese a lo cual es posible establecer que lo incondicionado debe ser otra cosa frente al mundo y en unidad con él, y que en cierto modo es de naturaleza personal.

Hemos visto que lo incondicionado del que nos apercibi- 63
mos en la experiencia trascendental, no es una mera idea, ni sólo un postulado de nuestra conciencia, sino una realidad objetiva (aunque no objetivable sin más). Hemos visto además que ese incondicionado nunca puede entenderse como algo incondicionado que sólo está presente de hecho y que el hombre cuando se tropieza con ello llega a conocer, sino que lo incondicionado es la norma de cualquier conocimiento y la fundamentación última de todo valor y de toda valoración. Se trata aquí, por consiguiente, de lo incondicionado «existencial» que determina toda nuestra vida. Ya aquí se puede echar de ver que lo incondicionado de la experiencia trascendental «reta» de algún modo al hombre, pues que le afecta en todo su ser como persona moralmente responsable; más aún, es la condición y el fundamento de la responsabilidad moral. Y ahí se hace también patente la alteridad de lo incondicionado, su diversidad del mundo y su disposición personal.

Síguese de lo dicho que la exposición lingüística (que 64
siempre es inadecuada) de la experiencia trascendental (o del contenido de dicha experiencia) sólo puede lograrse sobre ciertos supuestos. Quien pretende abordar todo el asunto de forma por completo desinteresada, con ayuda de un conocimiento que excluye cualquier valoración, quien aquí se sitúa en un punto de vista distanciado, quien querría pensar de un modo

totalmente «objetivista» (es decir, quien sólo está dispuesto a admitir como conocido lo que le viene dado como un objeto claramente asible), quien por consiguiente sólo cuenta de antemano con unos conocimientos totalmente sabidos (como son, por ejemplo, las medidas y datos que son controlables intersubjetivamente), todos ésos nunca podrán desarrollar la experiencia trascendental, dado que nunca la aceptan como tal experiencia y simplemente la borran.

Como además lo incondicionado como tal nunca aparece en el primer plano de nuestro campo visual y como, por otra parte, en su vida cotidiana el hombre se halla especialmente bajo la influencia de impresiones destacadas (por no decir superficiales), siempre corre el peligro de pasar por alto lo incondicionado. E incluso cuando de algún modo ha descubierto las huellas de lo incondicionado y ha barruntado al menos inicialmente su existencia, siempre se plantea la pregunta: ¿Está el hombre dispuesto a afirmar esa incondicionalidad en su conciencia de una manera temática como su propia perspectiva y posibilidad, pero que es a la vez su tarea y su deber? ¿Asume además las consecuencias existenciales que para él se derivan de esa incondicionalidad? Si no está dispuesto a ello, pronto impedirá mediante el mecanismo consciente-inconsciente de la represión que el contenido de la experiencia trascendental se anuncie en su conciencia como una idea captada temáticamente; y hasta es posible que explícitamente niegue esa misma experiencia o su contenido, sin advertir que tiene que darla por supuesta hasta en el acto de su negación.

3. *Consecuencias para el conocimiento explícito de Dios*

a) El conocimiento de Dios como desarrollo de la experiencia trascendental

65 Son muchísimas las personas, no sólo ateas sino también religiosas y creyentes, que piensan que a la fe en Dios se llega principalmente por la educación, por el ejemplo de otros y por la instrucción religiosa; es decir, por una influencia de tipo exterior.

También pueden ser ocasión de creer en Dios otras «experiencias religiosas» cargadas de sentimentalismo. Bajo tal con-

cepción se oculta la idea inconfesada, y las más de las veces ni siquiera consciente, de que por «Dios» se ha de entender una realidad perfectamente delimitable, que por lo mismo está dada como lo están otras cosas particulares (con la diferencia a lo sumo de ser la máxima y la más importante de todas) y a la cual algunas personas tienen un acceso especial debido a su peculiar disposición (lo cual significa a su vez que otros no poseen sentido alguno para la misma).

Según esta manera de ver las cosas, el saber acerca de Dios sería en el fondo algo aleatorio, a lo que se puede llegar o bien porque uno ha crecido en un determinado entorno en el que ese conocimiento como cualquier otro se le ha transmitido, por medio de la familia o de la escuela, o bien porque en virtud de una peculiar disposición lo ha descubierto por sí mismo, exactamente igual que mucha gente, que gusta de escalar montañas y que tiene una determinada disposición estética, ha descubierto por sí misma la belleza incomparable de una salida del sol en las altas cumbres.

Pues bien, si la fe en Dios sólo hubiera que explicarla así, cabría preguntar con razón: ¿No debe considerarse como algo natural el que haya personas que no se interesan en modo alguno por Dios (o por el problema de Dios)? Quien admite la existencia de Dios, responderá desde luego que Dios es la realidad más importante de todas, y que no cabe permanecer indiferente frente a la misma. Pero el ateo o el agnóstico hará hincapié en que le va muy bien sin Dios y en que no siente la menor necesidad por admitir una realidad última fuera del mundo.

Y hemos de reconocer que si la discusión sobre la existencia o no existencia de un ser supremo, llamado Dios, hubiera de desarrollarse en esas condiciones, si fuera, pues, verdad que Dios es meramente una realidad particular (aunque la máxima) delimitable dentro de la realidad universal y sobre cuya existencia sólo pudiera saberse algo por las enseñanzas que nos llegan de fuera (quizá muy discutibles), es decir, si sólo pudiéramos saber algo a través de unas experiencias en definitiva subjetivas y que no pueden generalizarse sin más, entonces la cuestión acerca de la existencia de Dios se podría al menos orillar. Sería una cuestión que cabría plantearse o no según el interés personal de cada uno, y decidirse sobre la misma de un modo o de otro.

66 Pero el tema es radicalmente distinto. De las consideraciones que venimos haciendo acerca de la experiencia atemática del ser se deduce que a Dios no se le ha de concebir como un «objeto» particular, del que eventualmente sabemos algo o del que posiblemente tampoco sabemos nada en absoluto. Más bien hay que decir que *la genuina realidad de Dios no puede sernos desconocida por completo, porque en cada uno de nuestros conocimientos explícitos y en cada acto puesto de forma consciente y libre aquello que se capta temáticamente o lo expuesto de un modo conceptual claro y preciso lleva implícito un elemento cognitivo superior en que nos sale al paso lo incondicionado y que incondicionalmente nos reta como a personas.* Si hablamos, pues, de «Dios», no hacemos sino dar un nombre a esa experiencia que acompaña a todas nuestras actividades humanas y que en forma básica (y sólo así) entra siempre en el contenido de nuestra conciencia. Porque esa experiencia (o lo experimentado) nos viene dada en cada caso, aunque no pensemos de modo alguno en Dios.

El punto de partida de todo conocimiento explícito de Dios es, por tanto, la experiencia básica del ser o experiencia trascendental. Si queremos hablar de Dios, hemos de exponer el contenido de dicha experiencia con la mayor claridad posible. Por consiguiente, la demostración de la existencia de Dios no es otra cosa que el desarrollo metódico (aunque desde luego siempre insuficiente) de la experiencia mentada.

67 De lo cual deriva la peculiaridad de la prueba de la existencia de Dios. Dado que debe expresar la experiencia trascendental, se enfrenta con la tensión nunca resuelta por completo entre el conocimiento implícito de la realidad y su tematización conceptual siempre sujeta a un modelo; por lo que se comprende sin dificultad que esa tensión alcanza su punto culminante cuando el hombre quiere hablar de Dios. De ahí que la demostración de Dios nunca pueda proponerse presentar su «objeto» con una claridad tan completa que excluya de antemano cualquier duda. La esencia de Dios y, por ende, también su existencia siempre estará cargada de misterio para el hombre pensante; el problema de Dios no se puede resolver como una ecuación.

b) El elemento existencial «práctico» en el conocimiento de Dios.

También hay que pensar —y a ello nos hemos referido ya 68
brevemente— que hasta el desarrollo mejor logrado de la experiencia trascendental sólo puede realizarlo aquel en quien se da una actitud positiva frente al «reto» existencial que procede de lo absoluto. Pues al conocimiento, en tanto que es una facultad del hombre, le compete sobre todo la tarea de prestar orientación al hombre en su vida. Por ello ese su conocer apunta en primer término a la solución de sus obligaciones vitales, es decir, a la praxis. Por ello al conocimiento «comprometido» que tiene en cuenta la dimensión existencial de la realidad, le corresponde siempre una prioridad. Por el contrario, el conocimiento axiológicamente neutro propio de la ciencia especializada, ha de considerarse como una forma de conocimiento secundaria y derivada, aunque hoy casi se piensa exclusivamente en el mismo cuando se habla de conocimiento.

El motivo es el siguiente: las ciencias particulares, sobre 69
todo las ciencias de la naturaleza, condicionan a partir de la revolución industrial cada vez más nuestra vida. Gracias a ellas se ha conseguido dominar el mundo en un grado antes impensable. Por ello determinan también la transmisión actual del saber, la instrucción, y por ello la mentalidad que le es característica influye decisivamente sobre nuestra concepción respecto de lo que es el conocimiento. Pero, al lado de este condicionamiento histórico, puede señalarse otro motivo todavía más profundo de la marcha victoriosa que lleva la mentalidad en su orientación típica de las ciencias naturales. Y es algo que va ligado a la estructura del conocimiento humano. La cientificidad, entendida en sentido moderno, responde preferentemente a las necesidades de nuestro entendimiento, que busca sobre todo claridad y certeza. La claridad conceptual y abstracta encadena al entendimiento especulativo, y la certeza resultante viene a forzar de algún modo el asentimiento de la misma inteligencia.

Como estos elementos se dan sobre todo en las matemáticas y en la investigación científica de la naturaleza con la máxima claridad, pasan por ser los modelos de cientificidad. Tales elementos no son desde luego más que las secuelas naturales de su autolimitación a lo cuantitativo, es decir, a lo inequívocamente

representable. Esta disposición es evidente en las matemáticas (con excepción de las cuestiones fundamentales), y en las ciencias de la naturaleza viene dada porque de conformidad con su método se esfuerzan por reducir todo lo cualitativo a relaciones cuantitativas. La certeza del conocimiento, que se deriva de la claridad conceptual y que en cierto modo fuerza el asentimiento de la inteligencia, representa una ventaja tan grande (¡un valor tan grande!), que se tiene la tendencia a soportar el perjuicio de la mera ejemplaridad de esa forma de conocimiento.

Hay buenas razones para defender tal punto de vista, pues está justificado y no presenta inconvenientes cuanto se trata en exclusiva de objetos materiales y de sus mutuas relaciones. Mas si se tiene en cuenta al hombre (es decir, a nosotros mismos, del que en realidad nunca podemos prescindir realmente cuando cultivamos la ciencia), pronto se echa de ver la radical limitación de esa forma de conocimiento, que consiste sobre todo en la supresión de los elementos del valor y de la importancia existencial.

70 Ahora bien, se comprende sin dificultad que en los conocimientos importantes para nosotros no se puede dejar de lado el aspecto de los valores. De lo cual se sigue, sin embargo, que en las cuestiones que nos afectan profundamente en lo existencial, queda excluida una claridad analítica, capaz de dar cuenta exacta y conceptualmente perfecta de cualquier aspecto de la «cosa». Y ello porque el valor es algo originario, y lo que es, sólo puede expresarse de algún modo recurriendo a la experiencia concreta.

Pero esa experiencia de los valores está sujeta a un doble condicionamiento: *primero*, depende de si la actitud del hombre frente a los valores en general es la adecuada. La moralidad, el único valor del hombre que no puede relativizarse, sólo es posible llevarla a cabo en libertad. Es algo que deriva de su esencia. Porque es el valor de la persona que se determina a sí misma, y que puede hacerlo así porque el sujeto actuante se rige en su actuación por la norma objetiva de los valores. Lo cual no es posible sin una libre decisión. *Segundo*, la experiencia de los valores depende de si el hombre está dispuesto a empeñarse en la realización de los valores. No es la reflexión sino la acción la que conduce a la experiencia de los valores, sobre la que desde luego hay que seguir reflexionando. En todo caso hay que insistir en que el conocimiento de las verdades existen-

cialmente importantes (es decir, el asentimiento a las mismas) depende siempre de la buena disposición del que conoce para aceptar las consecuencias que para su persona se derivan de su asentimiento a la verdad.

Desde aquí se puede entender *por qué el conocimiento* 71
explícito de Dios es siempre un conocimiento que depende de la decisión personal, y por lo mismo que no puede forzarse, y que tiene que ser siempre así por la naturaleza misma del asunto. Sólo las verdades sin relevancia existencial se pueden conocer con una evidencia que en cierto modo fuerza el asentimiento del entendimiento. Pero ése no es el caso en cada una de las verdades que retan personalmente al hombre.

Una vez admitido esto ya no deberá constituir un estorbo el que en el plano del conocimiento de Dios no se pueda invocar una certeza que podríamos llamar automática y que, pese a los repetidos esfuerzos de los mejores pensadores no se haya conseguido establecer los fundamentos en favor de la existencia de Dios de modo que puedan inducir a cualquier persona pensante a la afirmación sin reservas de esa existencia de Dios.

c) ¿Hay otras «pruebas de la existencia de Dios»?

La idea que acabamos de mencionar es el motivo de que 72
hoy mucha gente no esté dispuesta a hablar de las pruebas de la existencia de Dios. Mas no podemos estar de acuerdo con ese punto de vista, porque reduce excesivamente el concepto de prueba. En efecto, por prueba no debe entenderse únicamente la deducción perfecta e inequívoca, que excluye cualquier otra cuestión. Todo razonamiento que muestra la verdad de una afirmación, porque proporciona de forma explícita las razones que la avalan, puede denominarse prueba con toda justicia. Cómo haya de demostrarse una cosa depende también siempre de lo que se ha de probar. Una afirmación histórica, una científico-natural y otra filosófica requieren una demostración diferente en cada caso. Y de cada una de las pruebas hay que decir que su valor o su validez no se puede enjuiciar por su capacidad de convencer *a todo el mundo* (es decir, por su capacidad de provocar su asentimiento con seguridad y certeza). En sentido estricto no hay prueba alguna que satisfaga dicha exigencia. Porque cada prueba está en un determinado contexto,

se apoya en determinadas experiencias y supone un determinado conocimiento de la realidad, y su fuerza probatoria depende en exclusiva de esas condiciones ambientales. Cuanto más evidente es el contenido en cuestión, tanto más fácilmente puede obtener el consenso. Mas cuando se trata de cuestiones generales y de importancia existencial, que no es posible desde luego exponer aisladamente, no se puede provocar un consenso con absoluta seguridad, ni siquiera con ayuda de los razonamientos más claros.

73 De lo cual, sin embargo, no se deduce en modo alguno que no tenga sentido el argumentar racionalmente y el aducir las razones en favor de la tesis defendida de forma que también otros puedan comprobarlas. A las ideas verdaderas llegamos siempre mediante el intercambio de puntos de vista y por el diálogo. El discurso racional y la prueba, como su forma más característica, están al servicio de la razón. De ahí la importancia de la prueba de la existencia de Dios. Como queda dicho, es la articulación de la experiencia implícita de Dios. Y busca ofrecer un planteamiento para un diálogo *con todos los hombres* acerca de Dios. Quien llega a la idea de que Dios existe, puede mediante la prueba dar cuenta explícita a los otros (y a sí mismo) de que la afirmación de la existencia de Dios es racional.

PARTE SEGUNDA

EL DESARROLLO METODOLÓGICO DE ALGUNOS HECHOS QUE SEÑALAN A DIOS

Para poder darnos cuenta y razón, a nosotros mismos y a los demás, de los motivos que como a seres racionales nos inducen a afirmar la existencia de Dios, el absoluto trascendente y personal, no tenemos que recurrir a investigaciones especiales de alta ciencia ni tampoco a vivencias extrañas. La experiencia cotidiana y accesible a todos los hombres, basta por completo para poder afrontar aquellas circunstancias o hechos que nos remiten —si estamos dispuestos a reconocer todo su alcance— a la existencia de Dios. *El desarrollo metódico de las referencias a Dios contenidas en tales hechos es lo que llamamos pruebas de la existencia de Dios.* De tales hechos, señalizadores de Dios, hay toda una serie. Pese a su aparente diversidad no dejan de estar relacionados entre sí, antes bien están íntimamente unidos. 74

A continuación analizaremos a modo de ejemplo cuatro de tales hechos fundamentales. En los dos primeros razonamientos el punto de partida será respectivamente un dato que el hombre puede encontrar en sí mismo, en su propia vivencia. En los razonamientos tercero y cuarto empezamos por unos hechos que pueden comprobarse en el mundo que nos rodea, en el «cosmos», lo que constituye también el fundamento de las que se denominan «pruebas cosmológicas de Dios». Y, por fin, afrontaremos la problemática de la «prueba ontológica de Dios».

I

EL HOMBRE EN BUSCA DEL SENTIDO DE LA VIDA

75 Nuestra primera reflexión arranca de algo que cada uno de nosotros experimenta en su propia vida con mayor o menor claridad, aunque su descripción un tanto exacta y su exposición conceptual no sean en modo alguno sencillas. Se trata de algo tan evidente, que fácilmente puede pasarse por alto. En una primera aproximación cabe describirlo como sigue: a través de cada una de sus actuaciones todo hombre aspira a algo que tenga «sentido» para él, que sea lógico y coherente.

76 ¿Qué significa cuando decimos que algo tiene (un) sentido? La respuesta debe empezar con la observación de que la palabra «sentido» *(Sinn)* tiene muchos significados. Hablamos, por ejemplo, de los cinco sentidos corporales, de que cada persona tiene un sentido para la belleza de la naturaleza, o decimos que algo carece de sentido para nosotros. En estos giros la palabra significa la capacidad perceptiva orgánica, además de la inteligencia para algo y la conciencia o memoria. Además, las frases y palabras tienen un sentido, por cuanto que les corresponde un contenido intelectual, por cuanto que poseen un significado. Finalmente la palabra «sentido» se emplea en conexión con actuaciones, cuya meta y objetivo, o cuyo valor, quiere señalar (cf. Duden 1980, 2403). En todas esas significaciones hay, al menos de forma tácita, un elemento permanente: el sentido está en estrecha conexión con el entender. Incluso cuando en el uso de la palabra aparece en primer plano la relación orgánica, está también presente el ordenamiento a la comprensión. Destaca claramente cuando se trata del sentido semántico; es decir, de la significación aprehendida o supuesta de palabras y afirmaciones en cada comprensión teórica.

Ahora bien, «sentido» y «comprensión» no pertenecen a la dimensión meramente teórica, sino que son más bien el elemento esclarecedor de la existencia en su totalidad. Así, cuando decimos que algo tiene (un) sentido, estamos asegurando que es bueno y valioso, que satisface, que es o puede ser el objetivo de una aspiración. Considerado de este modo, el sentido es el elemento de la realidad que no sólo «compromete» la inteligencia sino al hombre entero; en él se expresa la conveniencia existencial y total de sujeto y objeto.

Tiene, por tanto, sentido lo que nos llena, lo que responde 77
a nuestras necesidades vitales, espirituales y personales, lo que satisface nuestro anhelo de reconocimiento, protección y compañía, con lo que nos sentimos a gusto, aquello que nos capacita para aceptar sin reservas nuestro entorno, nuestro destino y, finalmente, a nosotros mismos. De tales estados, en los que podemos aceptar y afirmar plenamente a nosotros mismos y a los demás y, en definitiva, al mundo entero, se dice que son coherentes, que tienen sentido. «En esa coincidencia activa de mí con mi mundo y de mi mundo conmigo suyace lo que llamamos "sentido"» (Welte 1965, 19). Así, el sentido nos llega en la vivencia de la armonía interna y exterior. Y desde luego que tales estados son las más de las veces muy breves. La coincidencia del interior y del exterior, que en ellos se experimenta como plenamente satisfactoria, la satisfacción o (para usar la gran palabra) la felicidad que de ella se deriva no podemos establecerla arbitrariamente; se trata más bien de estados precarios, amenazados de numerosos peligros y que huyen rápidamente.

A pesar de lo cual nos estamos refiriendo a semejantes estados, cuando decimos que vale la pena vivir. Efectivamente, en todo lo que hacemos o permitimos, en todo lo que planeamos y llevamos a cabo, esas experiencias armoniosas representan nuestros puntos de orientación. La fuerza motriz de todas nuestras actividades es nuestro anhelo de sentido (justamente en tal acepción). A continuación intentaremos exponer los elementos implícitos en esta dinámica.

1) *El obrar humano no es posible sin una captación de sen-* 78
tido. Esta aseveración está implícita en la tesis según la cual el obrar humano apunta siempre a una meta, siempre persigue algo. Acerca de dicha tesis conviene observar: *a)* cuando hablamos aquí del obrar humano, nos referimos a un obrar que el

hombre pone de modo consciente (y voluntario), aunque no subyace a su autodeterminación consciente, incluso suponiendo que esa distinción no puede llevarse a término en muchos casos con toda precisión, porque en el hombre no se pueden separar la esfera vital y la consciente, sino que se influyen recíprocamente y se interpretan. *b)* Sea lo que fuere de la distinción mencionada, en el campo de la actividad humana nunca ocurre nada sin un fin y propósito. Incluso aquellos científicos, que rechazan la idea de finalidad de la naturaleza, no dejan de reconocerla cuando se trata de la actividad humana. *c)* El fin es siempre algo «bueno» para el actuante, lo que hace que la actuación sea una actuación con sentido.

79 Pero incluso sin esta referencia, quizás un tanto complicada, a que lo coherente y con sentido va implícito en aquello que anhelamos como meta, en el fondo resulta una evidencia que no hacemos nada sin que tenga un sentido para nosotros. Es ésta una experiencia que hacemos de continuo siempre que actuamos. Toda actuación, e incluso cada no actuación, tiene un sentido al menos para nosotros, porque con ella satisfacemos una necesidad, porque nos proporciona un gozo o nos evita un sufrimiento, porque nos enriquece o libera de algún modo.

Lo cual no quiere decir que en todos y cada uno de los casos podemos rendir cuenta exacta a los demás, y ni siquiera a nosotros mismos, de por qué hacemos algo. Los genuinos motivos de nuestro obrar a menudo los ignoramos por completo o los conocemos sólo de manera parcial. Pero hasta cuando nuestros actos resultan enigmáticos para los demás, y en ciertos casos también para nosotros (al menos en nuestro interior), e incluso abiertamente absurdos, para poder actuar tenemos que considerarlos como lógicos al momento de nuestra actuación.

El hombre es capaz de logros increíbles y puede soportar cosas inauditas, cuando sabe por qué y para qué. En cambio su fuerza creativa se paraliza por completo, cuando deja de ver el sentido de lo que hace o de lo que debe hacer. Para lo cual no es ciertamente necesario que tenga una conciencia reflexiva de ello. La madre, que hace cuanto está en su mano por el hijo enfermo, que vela junto a su lecho y le proporciona unos medicamentos que son difíciles de conseguir, no piensa que bajo su actuación alienta el impulso por lograr un sentido. Pese a lo cual, esta última afirmación es verdadera, porque de un modo

generalizado y teórico se describe lo que cualquier persona vive de forma más o menos consciente con motivo de cualquiera de sus actuaciones.

2) Si seguimos analizando esta vivencia, implícita en todas 80
nuestras actuaciones, descubriremos que *propiamente sólo tiene sentido aquello que apunta por encima de sí mismo.* No es que con esto queramos negar que hay acontecimientos, estados, etc., que nosotros percibimos como válidos, satisfactorios y beatificantes en sí mismos. Tal es el caso, por ejemplo, cuando superada una grave enfermedad gozamos con haber recuperado de nuevo la salud y toda nuestra fuerza creativa, cuando nos entretenemos con una persona a la que estimamos o queremos y que experimenta los mismos sentimientos, cuando nos perdemos en la contemplación de una destacada obra de arte, etc. Pero incluso esas experiencias apuntan más allá; al menos en el sentido de que esos instantes, vividos como demasiado fugaces, querríamos eternizarlos extendiéndolos a toda nuestra vida.

Y a ello se suma algo singularmente importante en este contexto: en los ejemplos aducidos experimentamos un sentido porque esas situaciones nos liberan de nuestra propia estrechez. La recuperación de la energía creativa, el amor sentido hondamente, una vivencia estética rompen las fronteras de nuestro pequeño mundo y ofrecen unas perspectivas nuevas y más vastas. En las actuaciones penosas, difíciles y desagradables (aunque del esfuerzo brote una satisfacción) se ve con especial claridad que el hombre sólo puede empeñarse, cuando ese su empeño tiene un sentido, que no se identifica con el ser operante.

Se afirma a menudo que la meta de todo esfuerzo humano 81
es la autorrealización. Si se entiende bien, hay en ello mucho de verdad. Mas para la recta inteligencia es necesaria precisamente la idea de que la autorrealización sólo se puede alcanzar, cuando no se la persigue en forma directa. «Una cosa se puede decir con toda verdad: dónde no se puede encontrar en ningún caso el sentido de una existencia... El hombre no existe para cumplirse y realizarse a sí mismo; cuando en la existencia humana se llega a un autocumplimiento y autorrealización, sólo se dejan alcanzar *per effectum*, pero no *per intentionem*... *Ser hombre equivale a estar sobre sí mismo y orientado hacia algo, que a su vez no es ello mismo, hacia algo o hacia alguien, hacia un sentido que ese algo cumple, o hacia otro ser humano con el que se encuentra en el amor.* Y se puede decir que el

hombre, en la medida en que es él mismo, se supera y olvida de sí» (Frankl 1972, 75).

82 3) La idea de que para nosotros sólo tiene sentido una cosa, cuando apunta por encima de sí, podemos formularla con mayor precisión: *nuestras actuaciones particulares sólo tienen un sentido, cuando el todo al que pertenecen, es decir, nuestra vida como un conjunto, tiene a su vez sentido.* Cierto que la cuestión del conjunto, la cuestión del sentido de la vida se ha convertido para muchos en un asunto extraño y al parecer baladí. La gente se concentra cada vez más en lo empíricamente demostrable, o en aquello que se puede describir de un modo exacto, y todo lo demás lo considera como un asunto del sentimiento incontrolable, o en todo caso como algo sobre lo que realmente no se puede saber nada.

Esta postura, sin embargo, no se puede mantener. Los problemas genuinos de la vida tampoco hoy los aborda el hombre de una manera «científica». En los momentos descollantes de la vida, cuando están en juego la lealtad, el amor o la amistad, mas también cuando hemos de afrontar la enfermedad, la caducidad o simplemente el fracaso, se plantea inevitablemente la pregunta de si la vida, la existencia, tiene algún sentido. Cierto que se puede evadir esa pregunta, pero no es posible eliminarla por completo, porque siempre que actuamos nos encontramos con ella. Nuestros actos implican siempre una respuesta a la cuestión del sentido, por lo que no se puede actuar como si nada supiéramos de la misma (cf. Kasper 1970, 130s).

83 4) *Cuando nos planteamos la cuestión del sentido de la vida eterna, nos estamos preguntando por algo que no necesita de ninguna fundamentación ulterior, y que por lo mismo es algo incondicional.* Según ello, la búsqueda del sentido de la vida es la búsqueda del fundamento y sostén absoluto de nuestra vida. A ello apuntan las observaciones siguientes:

84 De hecho, aunque las más de las veces en forma irreflexiva, cada hombre considera algo como absoluto en su vida. «Aunque se niegue a Dios como fundamento de sentido, aunque se rechace su existencia de un modo radical o aunque no se le otorgue ningún sentido determinante en la propia vida, no dejan de darse otras *absolutizaciones*. Se pone como absoluto otro campo del ser o de los valores, inmanente por tanto al mundo, se le acepta como el centro absoluto que da sentido a los anhelos y actuaciones y a menudo se le adora de inmediato casi con

una veneración religiosa o pseudorreligiosa. Un objeto así puede ser la materia, el progreso científico, la vida o la evolución, el hombre en su libertad y en el desarrollo de unos valores humanos, la cultura o la sociedad, puede ser asimismo la nación, una clase o partido, cualquier ideal social o político, e incluso el objetivo personal de una vida, como el poder, las riquezas, el placer y el éxito. De continuo se establece como absoluto un valor, al que se refiere todo lo demás, y se le convierte en el centro que confiere sentido a toda la vida humana en el mundo. Cuando no es éste el caso, es decir, cuando el hombre no tiene un Dios ni un ídolo, se experimenta a sí mismo en un "vacío existencial", en el que se evapora cualquier sentido de su existencia» (Coreth 1971, 260s).

Que los hombres suponen de hecho un sentido absoluto de 85
su vida se demuestra paradójicamente con la máxima claridad justo en aquellas experiencias que las más de las veces podrían ser ocasión para dudar de que la vida humana tenga algún sentido. De continuo se dan casos en los que no se puede descubrir nada positivo, casos que realmente pueden parecer absurdos. El sufrimiento de los inocentes, el fracaso de los mejores propósitos, las injusticias manifiestas nos sublevan, especialmente cuando no se trata de enunciados generales y abstractos, sino que nos afectan en nuestra realidad personal; y así se plantea la cuestión si no será ilusorio tener por lógico y coherente un mundo en el que esos desórdenes están a la orden del día.

Mas son sobre todo la muerte y la caducidad que afecta a todas las cosas las que alimentan la duda acerca de un sentido real de la existencia. Hasta lo más noble y elevado está amenazado por la ruina. Muchas son las cosas que, apenas aparecidas, desaparecen; otras actúan en la historia a lo largo de decenios y aun de milenios; pero inevitablemente llega el tiempo en que hasta las obras y conquistas humanas más grandes quedan reducidas a nada. En definitiva, a todas las cosas le aguarda el mismo destino: la entrega más generosa y la traición más taimada desaparecen por igual sin dejar huella en el mundo.

Ahora bien, si entre el bien y el mal a la larga no hay ninguna diferencia, si lo único que persiste siempre es la materia carente de sentimiento y de conciencia, ¿qué sentido tiene la asombrosa existencia, consciente de sí misma, que llamamos vida humana? ¿No es la existencia humana algo más bien completamente absurdo?

86 Pero es precisamente en esas experiencias extremas donde se echa de ver que no podemos admitir la incongruencia de la vida; o, dicho con mayor exactitud, que estamos profundamente convencidos del sentido de la existencia, cualquiera sea la explicación que de él podemos dar en concreto. Contrario al sentido o absurdo sólo podemos llamar algo que, aun sin haber reflexionado sobre el asunto, sabemos cómo debería ser realmente el tema en cuestión o el suceso. Así, pues, no se llama absurda a una cosa por el mero hecho de que en ciertos casos no resulta clara. Una serie de letras colocadas sin orden ni selección alguna no la llamamos absurda, aunque no expresa ningún sentido. Sólo hablamos de absurdo, cuando no se puede reconocer sentido alguno, aun sabiendo que podíamos esperárnoslo con toda razón.

El hecho, pues, de que ciertos sucesos los experimentemos como absolutamente contrarios al sentido es la prueba más infalible de que no podemos quedarnos en lo puramente fáctico, en lo concreto y preciso, sino que hemos de sobrepasarlo al tiempo que suponemos espontáneamente un sentido absoluto. *El hombre nunca podría vivir algo como contrario al sentido, si no tuviera la certeza de que su vida no puede ser absurda.*

87 Es fácil pronunciar la frase «la vida es absurda». Pero no es posible defenderla sin una contradicción tácita. Cuando alguien afirma de la vida que carece de sentido, si es consecuente en su razonamiento habrá de extender dicha afirmación a todos los campos de la vida. Así deberá considerar absurdo, por ejemplo, todo el trabajo científico del hombre. Pero ello implica que también desaparezca en definitiva la diferencia entre verdad y error. Con lo cual la consecuencia que se sigue es que la pretendida afirmación importante de que la vida carece de sentido, se trueca a su vez en una afirmación sin importancia y vacía; lo que ciertamente no responde al propósito de quienes han puesto en circulación dicho aserto. La conclusión sin embargo es inevitable: si la vida en su conjunto es absurda, tampoco se puede defender el sentido y coherencia de los elementos particulares de esa vida; y, por tanto, también serán ocupaciones sin sentido la investigación científica, la defensa de la verdad o de un orden social justo. Y es válido el razonamiento a la inversa: si en la vida humana hay algo que realmente y de forma permanente tiene sentido, ello sólo es posible porque a

la vida le corresponden en su conjunto un valor y un sentido indudables y permanentes, es decir, absolutos.

La última dificultad importante es el fenómeno del suicidio. El hombre que se quita la vida parece optar con su actuación por la falta de sentido de la vida. Sin embargo esta interpretación no es concluyente. Porque incluso en ese acto desesperado se busca un sentido, se adopta una salida a una situación insoluble. La «muerte libre» es una rebelión contra el absurdo del mundo, y esa rebelión sólo es posible porque el hombre tiene unas pretensiones frente al mundo. O, dicho con mayor precisión: porque en el caso concreto la facticidad no responde a la pretensión absoluta. 88

Cualquier cosa sea lo que afirmamos en el plano de las afirmaciones teóricas, a través de nuestra vida, de nuestro obrar, es decir, en la realización vital práctica, va implícita la afirmación del sentido de la vida.

5) *En la medida en que el hombre en cada una de sus actividades supone y afirma un sentido no relativizable de su vida, reconoce una realidad última que confiere sentido a su vida, y que el lenguaje religioso llama Dios.* Tanto en las experiencias positivas de sentido como en el «no poder soportar» la experiencia de falta de sentido, lo que comprobamos es el conocimiento implícito de la coherencia incondicional que supera a todo sentido particular. Cierto que la experiencia de sentido que apunta a lo absoluto no la hacemos principalmente cuando especulamos con agudeza, sino más bien cuando actuamos y nos comprometemos, cuando amamos a alguien y experimentamos que somos amados, cuando nos irritamos frente a la injusticia, cuando vivimos y afirmamos el bien y el mal como opuestos incondicionales. 89

Tanto las vivencias positivas como las negativas contienen, pues, una referencia a lo que es absolutamente coherente, y que por tanto es la meta de cualquier aspiración humana. Pese a la brevedad de los instantes felices, estamos convencidos de que algo nos sostiene, de que no todo puede ser perecedero. Esta convicción apunta, por encima de las fronteras de la vida humana, hacia algo que es eterno y que no está sujeto a la ley de la caducidad. La realidad que late y mueve cualquier aspiración humana, confiriendo sentido a todo lo que hacemos, no puede ser por lo mismo algo intramundano. Tiene que superar las fronteras espacio-temporales de nuestro mundo. Todo cuan-

do sucede en el mundo puede reducirse a alguna otra cosa. Aquí se trata de algo que ya no señala ninguna otra cosa más allá, que es el fundamento último y absoluto de todo cuanto tiene sentido. Así, pues, a la vida humana sólo puede darle sentido una realidad trascendente al mundo e imperecedera.

90 Esa realidad debe tener, además, carácter personal. ¿Por qué? Porque nosotros mismos, en tanto que hombres, somos seres autoconscientes y que viven una comunión personal. Para nosotros sólo puede tener un valor real aquello que responde a las necesidades de nuestra naturaleza consciente y orientada a una interpersonalidad. Si la realidad incondicional fuera una «materia primera» inerte, insensible e incapaz de la comunicación personal, jamás podría constituir el sentido de nuestra vida. La realidad originaria, que confiere a nuestra vida personal y consciente su sentido, no puede ser por lo mismo algo impersonal, sino únicamente «alguien», un «tú» absoluto y eterno, en cuya esencia entra ciertamente el ser persona de un modo totalmente distinto del nuestro, es decir, de una forma no limitada. De lo cual se sigue que, por su misma esencia, es inagotable y permanece siempre misterioso.

91 6) A manera de conclusión aún hemos de referirnos brevemente a una cuestión importante: ¿No estamos dando vueltas a una ilusión, cuando del hecho de que el hombre en todo su obrar busque o suponga un sentido permanente e incuestionable, concluimos que debe existir una realidad absoluta y personal que en definitiva confiere sentido a todas las cosas, y que la religión llama Dios? Pues, se podría argumentar, la sed del caminante en el desierto todavía no constituye por sí sola una prueba de que encontrará una fuente que le salvará la vida.

92 A esto hemos de responder que la sed del caminante en el desierto no garantiza de hecho que exista una fuente al alcance de la mano. Pero también es cierto que cuando hay sed hay asimismo agua. La sed sería inconcebible, si no hubiera agua de ningún género. Una orientación radical hacia algo, una dinámica que pertenece a la naturaleza, y que por tanto no está sujeta a nuestra libre elección, no puede carecer de objeto, no puede conducir a la nada. Mi deseo de vivir en el país de jauja no es en modo alguno garantía de que exista semejante país. Pero cuando afirmamos que debe darse un sentido absoluto y personal de todas las cosas, que llamamos Dios, porque en todas nuestras actuaciones suponemos un sentido absoluto que

presta sentido a toda nuestra vida, en ese caso se trata de algo totalmente distinto. No se trata de un sueño que nosotros hayamos forjado, sino de un *dato* experimentado en nuestras actividades (que incluso hace posible esa nuestra actuación como tal), que nos pertenece de una manera tan real como la sed, aunque no se dé a conocer en el plano de las necesidades biológicas sino de las realidades «espirituales».

Y todavía cabe formular una última pregunta. ¿Qué ocurrirá si, en la aceptación espontánea, y para nosotros inevitable, de un sentido último de todas las cosas, se tratase de un «truco de la naturaleza»? Con otras palabras: que nosotros no pudiéramos pensar de otro modo, aunque las cosas no fueran así.

Esta objeción, formulada de un modo extraordinariamente radical, no se puede sin embargo tomar en serio, por cuanto que hace imposible no sólo el conocimiento de Dios sino cualquier conocimiento. El temor a un «truco de la naturaleza», fundamentalmente impenetrable significa, en efecto, un coqueteo con la afirmación nunca realmente comprobada de una irracionalidad fundamental de la realidad. La racionalidad de la realidad no se puede ciertamente demostrar, ya que se trata de algo último. Su aceptación viene a ser de hecho algo así como un opción básica. Pero la racionalidad básica de la realidad tampoco se puede negar de forma explícita, sin caer en contradicción, pues cualquiera que defiende seriamente esa opinión, ya la supone.

Bibliografía: Lauth 1953; Müller 1966; Coreth 1968; Riesenhuber 1968, 40-47, 53-59; Berger 1970, 79-95; Gollwitzer 1970; Splett 1973, 46-60; Gromm-Schmidt 1975, 39-59; Rahner 1978.

II

EL HOMBRE ANTE LA EXIGENCIA ABSOLUTA DE LA MORALIDAD

94 Otro dato que apunta a la existencia de Dios, y que experimenta en su vida cualquier hombre capaz de decisión, es la conciencia de la obligación y de la responsabilidad moral. Como se trata de un fenómeno primordial, que no se puede explicar mediante la reducción a otro, sólo podemos explicarlo describiendo su forma de manifestación. (La tentativa de derivar la conciencia moral de algo extramoral desemboca siempre, como veremos, en la negación del carácter absoluto de la obligación moral.)

1. *La manifestación de la conciencia moral en el juicio moral*

95 La obligación moral se hace patente en la conciencia moral, y ésta se manifiesta en el juicio moral. Si queremos, pues, conocer la naturaleza de la obligación moral, hemos de analizar el fenómeno del juicio moral.

Es un hecho que nosotros, los hombres, emitimos juicios morales. Ciertas actuaciones humanas las calificamos, sin pensar demasiado al respecto, como buenas, como dignas de ser imitadas, y otras por el contrario como reprobables. Oímos, por ejemplo, que alguien con peligro de su vida ha sacado de una casa en llamas a un anciano postrado en el lecho, y elogiamos a quien así ha obrado y nos alegramos cuando se le condecora por ello. Si, por el contrario, nos enteramos que un empleado de banco desaparece sin dejar rastro con el dinero que se le había confiado, quizás hasta reconozcamos que lo ha hecho todo con gran habilidad, pero no aprobamos el hecho.

En tales hechos se advierte que espontáneamente emitimos 96
juicios de valor de un tipo por completo especial. La peculiaridad de tales juicios de valor consiste, primero, en que no se refieren a cosas sino a unas actuaciones humanas. Pero, segundo, suponen un criterio especial para el enjuiciamiento de las actuaciones. Lo cual quiere decir que nuestro juicio sobre las personas lo hacemos sobre la base de sus actuaciones o manifestaciones. Así podemos comprobar que alguien tiene una buena voz, que es un buen conductor o nadador pésimo. Mas podemos, también —como ha ocurrido antes— enjuiciar a uno y alabarle por su gesto generoso y valiente, y reprobar al otro por su deslealtad a propósito del dinero, aunque haya actuado con gran astucia. En todos los casos mencionados emitimos unos juicios de valor.

Sin embargo, en los ejemplos mencionados en primer lugar se trata de juicios que afectan al hombre en lo que le es «natural» y de lo que, por lo mismo, no es responsable (o al menos no de forma directa). Expresan una opinión sobre dichos individuos sólo bajo un determinado aspecto pero no en tanto que hombres como tales; no contienen por tanto nuestros juicios ninguna valoración moral. Mientras que en los casos mencionados en segundo término los juicios se refieren al hombre en tanto que se determina a sí mismo, en tanto que es responsable de sus actuaciones; le afectan como persona, y en ese sentido son juicios morales. En ellos se expresa el ser bueno o el ser malo sobre el hombre como tal en razón de los actos realizados por él. Se trata en ellos del hombre en su condición específica de tal.

Los juicios morales mencionados hasta ahora se referían a 97
otros. Pero los juicios morales no sólo recaen sobre los demás sino también sobre nosotros mismos; y en el fondo, de una manera insobornable.

Si hemos traicionado la confianza de otra persona, si hemos hecho intencionadamente mal a otro, si por cobardía, por comodidad hemos dejado de ayudar a un amigo necesitado de auxilio, sabemos que nuestra actuación no ha sido correcta, sabemos que no deberíamos haber obrado así. Podemos intentar ahogar la idea de que deberíamos haber obrado de otro modo, y si otros nos reprochan nuestro obrar probablemente nos defenderemos acaloradamente y aduciremos motivos de excusa. Pero semejante conducta lo único que demuestra es que tene-

mos ideas claras al respecto: que no es correcto lo que hemos hecho. Pero si alguna vez hemos prestado nuestra ayuda desinteresada, aunque ello reclamase de nosotros algún sacrificio, no dejamos de experimentar cierta alegría y una satisfacción muy diferente de la autocomplacencia.

98 Este estado consciente que acompaña a todas nuestras acciones intencionadas, que las condena o que las refrenda, es lo que llamamos *conciencia (Gewissen)*. En la «voz» de la conciencia, de la conciencia *(Bewusstsein)* moral, se deja sentir un *saber originario* respecto de la obligación o responsabilidad moral. Es un hecho que vamos a estudiar ahora con mayor precisión.

2. *¿Qué supone el juicio moral?*

99 Toda persona que formula un juicio moral establece además diversas afirmaciones importantes sobre el hombre, con total independencia de si las mantiene o niega en sus posiciones teóricas. Se trata ante todo de los dos puntos de vista siguientes:

100 1) Cuando pronunciamos un juicio moral, estamos dando por supuesto que al actuante le habría sido posible comportarse también de manera diferente a como lo hizo, y que por lo mismo el acto no se ha producido por violencia exterior ni tampoco interna (es decir, derivada de la propia naturaleza), sino que lo ha ejecutado el mismo actuante. Admitimos, pues, que quien obra moralmente es en realidad, y no sólo en apariencia, señor de sus propias acciones, que puede determinarse a sí mismo y que, por ende, le corresponde *la libertad de decisión*. Que tal supuesto sea evidente e insoslayable, se confirma en aquellos casos en lo que experimentamos interiormente que un acto, cualificado por nosotros como moralmente malo, lo hemos llevado a término en unas circunstancias en las que quedaba excluida o al menos muy mermada la posibilidad de una decisión y de una autodeterminación libre. Tampoco entonces aprobaremos al acto, pero a la persona en cuestión no la haremos responsable o sólo en una medida muy limitada.

El hecho de que las personas emitan juicios morales es la prueba decisiva de que están persuadidas de que el hombre normalmente es responsable de su obrar. Pero eso sólo puede

serlo si existe libertad volitiva. Incluso quienes niegan en teoría la libertad de la voluntad no pueden evitar el emitir juicios morales. Hay crímenes ante los que todo el mundo dice: esto nunca debería haber ocurrido. Se admite, por consiguiente, que no se trataba de algo inevitable. En tales casos exige también un castigo, porque existe el convencimiento de que a los criminales se les puede pedir cuentas. Pero eso sólo se puede hacer si son responsables, si son libres. La posibilidad del juicio moral, el valor de realidad de la conciencia moral, existe y desaparece con la libertad.

2) El juicio moral contiene además la idea de que el valor 101
moral *supera* a cualquier otro valor. Esto desde luego ha de entenderse rectamente. Porque el valor moral no es independiente de otros valores humanos, ni un valor particular añadido como un último escalón, sino que es una cualidad de valor del obrar humano y, por tanto, de la persona que obra y se desarrolla a sí misma; cualidad de valor que surge porque la persona en cuestión se determina a sí misma de acuerdo con el orden de valores objetivo, experimentado en la dinámica de su naturaleza racional. Tan pronto como en la marcha de su desarrollo el hombre llega tan lejos que distingue conscientemente entre diferentes valores (para lo cual no es necesario que se enfrente de un modo teórico con las cuestiones del valor; basta por completo el juicio de valor que se expresa en el obrar práctico), sabe por lo mismo que lo cómodo y placentero no siempre es lo bueno, y conoce por tanto el orden jerárquico de los valores, porque sabe cuál debe preferir en caso de conflicto.

Ahora bien, ahí se echa de ver que el valor moral es un va- 102
lor *que debe realizarse incondicionalmente*, es un valor *obligado*. El juicio moral, en efecto, no establece simplemente un hecho («el Isar pasa por Munich»), sino que expresa una exigencia absoluta («no depongas falso testimonio contra tu prójimo») que —como muy bien ha expuesto Kant— no es hipotético sino categórico. Hipotética es un exigencia que se da bajo una cierta condición (admitida de modo explícito o tácito): *Si* quieres obtener ese puesto, deberás *en tal caso* someterte a este examen. Así, pues, la realización del examen sólo es necesaria, si se desea obtener el puesto en cuestión. Pero esto último no es absolutamente necesario. En una exigencia categórica no aparece el «si - en tal caso».

La exigencia moral es siempre de este tipo, porque el valor

moral no está subordinado a ningún otro. Esto es fácil demostrarlo. Supongamos que alguien es forzado ante un tribunal a deponer como testigo una acusación falsa que perjudica gravemente al acusado. Es evidente que no debe hacerlo, cualesquiera sean las promesas que se le ofrecen o las presiones a las que se le quiere someter. Que se trata aquí de una obligación incondicional se advierte en el hecho de que nunca podrá aceptarse la reflexión siguiente: «Si quiero ser un hombre honrado, no puedo hacer ninguna afirmación falsa; pero si renuncio a serlo, podré hacerlo sin más.» Y ello porque nadie puede renunciar a ser honrado, porque todo el mundo está obligado a hacer el bien y a evitar el mal. O, expresándolo con mayor exactitud: porque todo el mundo tiene la posibilidad de obrar el mal en lugar del bien. «Ser un hombre bueno» y «Ser un hombre malo» no son alternativas equivalentes, sino que la primera ha de llevarse a término de un modo incondicional y la segunda ha de evitarse incondicionalmente.

103 Contra el carácter absoluto de la obligación moral, que comporta la validez universal de dicha obligación moral, se argumenta a menudo aduciendo que los hombres a lo largo de distintas épocas y en circunstancias sociales diferentes no siempre han tenido por prescritas o prohibidas las mismas cosas. En algunas sociedades, por ejemplo, la venganza de sangre era un deber, y en otras los sacrificios humanos. En ese mismo orden durante largo tiempo se consideró la esclavitud como moralmente permitida; y así se podrían aducir muchos otros ejemplos similares.

Pero tales hechos no hablan contra la universalidad e incondicionalidad de la exigencia moral. Si analizamos, efectivamente, con detalle lo que en las diferentes épocas y estructuras sociales se tuvo por ordenado o prohibido, veremos que el consenso jamás se refería meramente a la regla formal de la moralidad («hay que obrar el bien y evitar el mal»), sino que se daba también y siempre respecto de la exigencia fundamental de contenido. Así, por ejemplo, el mandamiento «no matarás» siempre fue obligatorio, por cuanto que se prohibía absolutamente todo homicidio arbitrario. Aunque también, según nuestros criterios morales, no contradiga a ese mandamiento el que alguien mate a quien le amenaza gravemente de muerte. Y de igual manera, tampoco la venganza de sangre ni los sacrificios humanos invalidan en modo alguno el mandamiento de

«no matarás». Sólo en ciertas situaciones conflictivas, perfectamente definidas y que no se dejan al propio criterio, se ha señalado la frontera del mandamiento en cuestión de un modo que no responde a nuestros criterios actuales.

Hemos de advertir, además, que toda obligación moral 104
siempre se refiere a un acto (que se ha de cumplir o evitar). Lo cual significa que el carácter incondicional de la obligación moral se experimenta ante todo de una manera «práctica», en conexión con el obrar que se da en una situación concreta. Frente a esta experiencia directa, la exposición teórico-conceptual de la incondicionalidad de la obligación moral será siempre secundaria, derivada y, por tanto, inadecuada.

Así, pues, lo incondicional de la obligación moral sólo se muestra en su incondicionalidad real cuando viene dado de forma explícita en la situación concreta. Lo que se desarrolla conceptualmente y lo que se expone de manera explícita no es ya lo originario. La obligación moral que se experimenta en una situación concreta y el saber reflexivo sobre dicha obligación moral no son la misma cosa. De lo cual se sigue que en el fondo no se puede esperar que los preceptos y normas morales, cuando están formulados en una universalidad abstracta, es decir, con independencia de los respectivos datos concretos, pueden ser universalmente válidos y, en este sentido, absolutos. En un cierto sentido es cierto, por tanto, que sólo la exigencia básica formal de la moralidad («hay que hacer el bien y evitar el mal») es el único precepto moral que se puede formular explícitamente y que no admite excepción alguna. Pero como el bien nunca hay que hacerlo en general sino siempre en cada caso concreto (y lo mismo cabe decir, respectivamente, de la evitación del mal), el precepto formal sólo tiene sentido en tanto que contiene implícitamente las exigencias de contenido.

3. *La esencia de la obligación moral*

Según lo expuesto, la obligación moral es una exigencia in- 105
condicional dirigida a la libertad. «Ata» al hombre, pero no al modo de una coacción, de un «no poder de otro modo físico», sino a la manera del «deber»; es decir, como una exigencia o llamada, que se ha de seguir de forma tan incondicional como libre («hay que... »). Así, pues, la obligación moral es una *vin-*

culación incondicional, pero que supone *la posibilidad de la libre elección*. Cuando no se da esto último, no podemos hablar de una obligación moral, de una necesidad moral, sino sólo de una necesidad física, biológica o psíquica. La obligación moral sólo existe para el sujeto libre; si desaparece la libertad, ya no hay ninguna obligación moral. «La obligación moral es la necesidad propia de la libertad» (de Finance 1967, 81).

106 Sólo cuando hemos entendido esta singularísima tensión, esta unidad en apariencia contradictoria entre libertad y necesidad en el caso de la obligación moral, podremos entender lo que es la moralidad, lo que significa afirmar que el hombre es un ser moral. El deber ata la libertad, y ello de forma incondicional y sin por lo mismo eliminarla. La atadura de la libertad no llega, pues, «desde fuera», en el sentido de que pueda reducirse a algo distinto del sujeto libre.

107 Si fuera posible semejante reducción, tanto la libertad como la incondicionalidad del deber, y por tanto la moralidad como tal, serían caducas. Con lo cual no se niega que en el desarrollo de la conciencia moral no jueguen un papel importante las circunstancias sociales y la educación. Pero la conciencia moral no se puede explicar sin más desde esos factores. Si las condiciones de la moralidad en el hombre no vinieran dadas originariamente, no podría producirse en él reconocimiento responsable, es decir, realizado libremente, de la diferencia entre el bien y el mal. Si la conciencia moral no fuera más que una interiorización de las exigencias sociales, quedaría sin explicar la presencia de las reformas en la sociedad. Incluso quienes pretenden desenmascarar la conciencia social como una ilusión, la suponen implícitamente. Su obrar va acompañado, en efecto, por el convencimiento de que en todo caso hay que contribuir al reconocimiento general de la verdad, aunque con ello desaparezcan unas ideas queridas. Lo cual quiere decir que la exigencia absolutamente vinculante de la verdad queda reconocida sin discusión en el obrar.

4. *La obligación moral apunta a una realidad absoluta y personal*

108 Hemos visto que en la experiencia de la obligación moral o del deber incondicional, es decir, de una necesidad, que no

sólo deja intacta la libertad sino que incluso la supone, se experimenta una llamada dirigida a la persona (en concreto: a nuestra persona) y a la que nunca puede escapar por completo la persona aludida. Es cierto que puede no prestarse atención, que puede actuar contra la misma; pero en este caso sabrá que ha echado una culpa sobre sí. La llamada que se percibe en la conciencia no procede «de fuera», de alguna realidad mundana que quede al margen del centro de la persona, sino que más bien llega «de dentro», del núcleo de la persona del sujeto racional. La obligación moral es la ley propia de la libertad, aquella ley que el sujeto libre se prescribe a sí mismo conforme a la propia naturaleza racional, o que la asume para sí.

La conducta que corresponde a la obligación moral (que es igual que la conducta adecuada a la propia naturaleza racional del sujeto libre) se la debe en cierto modo el sujeto libre a sí mismo. La moralidad no puede ponerse jamás, como tampoco la propia persona, como medio de cara a un objetivo que esté fuera de ella misma, ni se puede subordinar al mismo.

Pese a lo cual no puede afirmarse que el hombre se dé la 109
ley moral de un modo puramente autónomo. *La voluntad libre del hombre se ata conforme a la propia naturaleza racional que es idéntica a sí misma, pero que a la vez también está dada con anterioridad (porque no la proyecta ella misma), naturaleza racional que es el fundamento de la exigencia moral que le afecta.* En virtud de su naturaleza racional, en virtud de su libertad, al hombre le compete una absolutez efectiva, aunque esa absolutez no sea pura y simplemente absoluta. De conformidad con ello al hombre le corresponde una autonomía efectiva, aunque tampoco se trata de una autonomía sin más, ya que el hombre es y será siempre un ser finito.

La obligación moral no puede atribuirse a un factor que esté fuera del centro de la persona, y a pesar de ello no depende de la soberana decisión de la libertad humana lo que es moralmente obligatorio y lo que no lo es. Si fuera éste el caso, todo el mundo podría en cualquier momento dispensarse de cualquier obligación moral concreta que se le plantea. Lo que evidentemente no es así. La autoligadura de la libertad en la obligación moral no se puede, pues, explicar como una simple autoligadura. La incondicionalidad de la exigencia moral apunta más bien *a un poder absoluto que ordena y que es distinto del hombre.*

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE MEXICO

110 El poder ordenante debe entenderse ciertamente de modo que no aniquile la autoatadura de la libertad, expuesta hasta ahora. No puede ser, por tanto, ninguna realidad mundana contrapuesta al hombre, ni una parte del mundo. Ese poder ordenante, que liga incondicionalmente la libertad humana «desde dentro», sin por ello identificarse sin más con ella, sólo puede ser una realidad absoluta y personal, por encima de cualquier poder intrahumano. Tiene que ser personal, porque el hombre como persona sólo puede tener obligaciones frente a semejante realidad. Debe tratarse, pues, de una realidad personal, que por una parte está inmensamente cercana al hombre —ya que le ata en lo más íntimo, a través de la libertad que le es propia—, pero que por otra parte supera infinitamente al hombre, se distingue por completo de él, ya que le requiere de forma absoluta. A ese absoluto personal, inmanente a la realidad mundana y también al hombre, pero a la vez trascendente frente a la misma realidad mundana y frente al hombre, nosotros lo llamamos Dios.

111 La voz de la conciencia que nos incita a obrar el bien y a evitar el mal, y que llegado el caso y sin la posibilidad de apelar a una instancia superior, nos dice lo que debemos hacer aquí y ahora, y que se presenta como una autoacusación cuando hemos obrado contra ella, no es por tanto una exigencia que arranque de un valor ciertamente objetivo y absoluto pero abstracto, sino que en definitiva es la llamada que una persona dirige a otra.

La persona que, desde luego, nos habla en la voz de la conciencia, no se puede comparar con las personas humanas que nos rodean. Es una realidad, pero nosotros no podemos nombrarla impersonalmente, porque es el fundamento de todas nuestras obligaciones, nos ata de forma absoluta, pero de tal modo que no destruye nuestra libertad. Nos enfrenta a unas exigencias, pero en forma tal que esas exigencias no representan ninguna «heteronomía», ninguna ley que se nos imponga a la fuerza desde fuera; por tanto, no es algo que no responda a nuestra naturaleza, a la naturaleza de nuestra libertad. Esa misteriosa realidad, de la que jamás podemos liberarnos, pero que a la vez es nuestro interlocutor, que está frente a nosotros, se llama Dios en el lenguaje de la religión.

Bibliografía Kant, KpV, A 223-237; Newman 1962, 71-85 (1973, 101-121); Riesenburg 1968, 59-66, Brugger 1979, 165-178.

III

EL HOMBRE A LA BÚSQUEDA DEL FUNDAMENTO ÚLTIMO DE TODAS LAS COSAS

No es sola la experiencia interior la que señala a Dios. 112
También la consideración de las diversas propiedades del mundo material que nos rodea puede constituir un camino hacia Dios. Más aún, históricamente han sido estas reflexiones, y no las experiencias del absoluto que afloran en la conciencia, las que han supuesto los planteamientos para las primeras «pruebas de la existencia de Dios» formuladas de modo explícito. Lo cual no tiene nada de sorprendente, si se piensa que el conocimiento humano se dirige en primer término al mundo exterior y sólo de manera secundaria se ocupa expresamente de sí mismo.

Fue gracias al enfrentamiento filosófico con el mundo que nos rodea que ya los grandes filósofos de la antigüedad reconocieron lo discutible del politeísmo y comprendieron la unidad de lo divino. Así, Platón describe la realidad divina como la inteligencia que ordena al mundo, como el origen de toda la belleza y como la unidad de las ideas. Y Aristóteles a partir del orden que aparece en el mundo concluye la existencia de un último principio espiritual, y del hecho del movimiento y evolución llega a un primer motor inmóvil. Estos impulsos junto con los conceptos derivados de la imagen de Dios, propia de la religión judía y cristiana, fueron recogidos más tarde por pensadores de épocas posteriores y desarrollados con múltiples variaciones. Así se puede ver en Agustín, en Tomás de Aquino, en Leibniz y hasta en el mismo Kant en su época precrítica. Son, pues, razonamientos que tienen una larga tradición.

Pero ahora no estamos interesados ni en los problemas de la 113

historia de la filosofía ni en la interpretación de los textos clásicos sobre las pruebas de la existencia de Dios. Lo que nos interesa más bien es esta cuestión: ante las objeciones del pensamiento crítico moderno ¿es todavía posible llegar a la afirmación de la existencia de Dios mediante una reflexión sobre ciertas propiedades del mundo material? Aquí hemos de tener en cuenta sobre todo la crítica, formulada por Kant y que a muchos aparece convincente, a la prueba cosmológica de Dios.

En este capítulo III y en el siguiente expondremos la respuesta afirmativa a esa pregunta. El razonamiento primero fundamentará la afirmación de la existencia de la realidad trascendente al mundo y absoluta mediante la prueba de la contingencia, de la no necesidad, del mundo; mientras que el segundo razonamiento demuestra la existencia de Dios a partir del hecho de la formación y origen de un nuevo ser.

1. *Aclaración de conceptos*

114 La reflexión siguiente adopta entre las pruebas de la existencia de Dios una posición concluyente, porque aborda de forma explícita la propiedad de las cosas del mundo que constituye el punto decisivo en cada una de las pruebas. Esa propiedad, que se manifiesta de múltiples maneras, es la que llamamos *contingencia* o *casualidad*.

115 Lo que ha de entenderse por contingencia sólo se puede definir por comparación con la necesidad. De aquí que tengamos que empezar explicando el significado de «necesidad» o de «necesario». Pues bien, *necesario* en general es aquello *que no puede no ser*. Esta definición conviene tanto a la necesidad lógica (es decir, a la necesidad de ciertos enunciados) como a la necesidad ontológica (o sea, al «no poder no ser» de alguna cosa.) Esta distinción es importante porque la mayor parte de los lógicos pretenden referir la expresión «necesario» sólo a unos enunciados (a saber, a la relación analítica entre el concepto de sujeto y el concepto de predicado), pero nunca a las cosas. En su opinión sólo se podría decir: «Es necesario que...» Por ejemplo: es necesario que un cuerpo sea extenso, pues que el concepto de cuerpo incluye el concepto de extensión. Según dicha concepción el discurso de la necesidad ontológica (o de la «existencia necesaria») carece de sentido, porque significaría

que se considera la existencia como contenida en el concepto de sujeto; es decir, que se actúa cual si pudiera deducir la existencia de una cosa del concepto de la misma cosa. Ahora bien, ello es imposible, y ése es precisamente el fallo de la denominada «prueba cosmológica de Dios».

En cambio, se puede demostrar que no es absurdo hablar de la necesidad ontológica (o de la «existencia necesaria de un ente»). Todo el mundo concederá, en efecto, que una cosa en tanto que existe (de hecho) no puede a la vez no existir. La necesidad de la existencia de la cosa ciertamente que se da aquí bajo la condición de «en tanto que existe». A pesar de lo cual está claro que se trata de una necesidad ontológica efectiva (aunque condicionada), de una necesidad efectiva (si bien condicionada) del ente; y no sólo de una necesidad de las relaciones conceptuales. La necesidad de afirmar la existencia de cosas no se sigue, en efecto, de algún tipo de concepto, sino del hecho garantizado por la experiencia de que la cosa existe. Que la condición (bajo la cual se afirma la necesidad de la existencia de la cosa) se realiza, será algo que en modo alguno se deduce del concepto de la cosa, sino que es asunto de experiencia.

Pues bien, dado que para nuestra experiencia la necesidad 116
ontológica de una cosa siempre aparece bajo la condición de «en tanto que la cosa existe», es necesario distinguir por lo que respecta a la necesidad del ente entre necesidad *condicionada* y necesidad *no condicionada* o incondicional. (Esta distinción no se da respecto a la necesidad lógica.) Puesto que todo lo que es, en tanto que es, no puede no ser, *todo lo que es* (cualquiera sea su manera de existencia) *es condicionadamente necesario*. Por eso dice, por ejemplo, Tomás de Aquino: «Nada es tan contingente que no tenga en sí algo necesario» *(Summa theol.* I, q. 86 a. 3). En cambio, *simplemente* o *incondicionalmente necesario* es sólo aquel ente, *cuyo ser no depende en absoluto de ninguna condición;* o, dicho en forma positiva (y más correcta): *aquel ente que tiene en sí mismo la razón y fundamentación de su ser.*

Contingente es (en oposición a lo incondicionalmente nece- 117
sario) *lo que tanto puede ser como no ser.* Dicho con mayor exactitud: *aquello que, aunque existe, puede no existir.* (Pues lo contingente y lo posible cabe describirlos como «lo que puede tanto ser como no ser», si bien lo contingente es aquello

que existe de hecho pero podría no existir, mientras que lo posible no existe, pero puede existir.) Contingente es, por tanto, aquello que no tiene en sí el fundamento de su ser, lo que está condicionado *en tanto que ente*. El ente contingente es necesario en tanto que existe, aunque su existencia efectiva no es (incondicionalmente) necesaria, pues es posible que no exista.

118 En el caso de contingencia y necesidad se trata de definiciones ontológicas, que no pueden establecerse mediante una percepción particular. A pesar de lo cual las conocemos de una manera originaria y no derivada. Las experimentamos, efectivamente, con ocasión de cada experiencia particular (es decir, «inmediata-mediatamente»). La *necesidad* aparece en la *realidad efectiva* del ente, pues que todo lo que es, en tanto que es, no puede no ser. La *casualidad*, la *contingencia* del ente se muestra, por el contrario, en un gran número de definiciones como, por ejemplo, en la *finitud*, la *mutabilidad*, la *referencia a otro*, la *composición*, etc. Todas estas definiciones señalan el hecho de que el ente así definido *no es incondicionalmente necesario*, sino que lo es sólo en tanto que existe.

2. *La demostración*

119 La idea que late en el fondo de la prueba de la contingencia es que la existencia de cada ente proclama la necesidad del «ente» absolutamente necesario, que se fundamenta a sí mismo. Pero en la medida en que es mutable, compuesto de partes y finito, se demuestra también, al menos en cierto aspecto, como no necesario. Ahora bien, lo que en cierto aspecto no es necesario ya no puede ser simplemente necesario. Lo cual quiere decir que tiene que distinguirse y diferenciarse del «ente» no condicionado, que se fundamenta a sí mismo y que, por ende, es necesario en todos los aspectos.

Ésta es la idea que ahora vamos a desarrollar con mayor precisión en tres tiempos o pasos:

120 Paso I: *Si existe algo, es que existe también el ente que tiene en sí el fundamento o razón de su ser, el ente incondicionado o absoluto.*

En este primer paso se trata de la idea fundamental, a la que ya nos hemos referido en la introducción (5). Nadie puede poner en duda que existe algo. Y si existe algo, tiene que darse

también alguna cosa que existe como el hecho último, sin que pueda reducirse o explicarse por ninguna otra cosa. Pues a la pregunta que Leibniz formuló por vez primera, «*Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?*» (1915, 126), y que Heidegger califica como la pregunta fundamental de la filosofía y la puso en circulación como «¿por qué existe el ente y no más bien la nada?» (1965, 21), sólo cabe dar una respuesta: porque existe algo que tiene en sí el fundamento de su ser, que responde por sí mismo de su propia existencia.

Y ello, primero, porque sería contradictorio afirmar que siempre *todo* está condicionado por *otra cosa*. Ya que fuera de ese «todo» no hay ninguna «otra cosa», no hay nada. Segundo, porque tampoco se puede decir que alguna cosa pueda surgir «de la nada», «simplemente porque sí», es decir, sin un fundamento existencial. Quien así lo asegura no incurre ciertamente en una contradicción formal, pues no afirma y niega la misma cosa y bajo el mismo respecto; pero su afirmación no deja de ser absurda, ya que choca contra la ley de la racionalidad, contra el principio de la razón suficiente, que podría formularse así: «nada surge o existe sin un fundamento suficiente»; o, más simplemente: «de la nada nada procede.» Cierto que este principio no se puede probar, pero tampoco es posible negarlo sin contradecirse al hacer la negación; porque toda negación es un acto que no procede de la nada y que, además, se presenta con la pretensión de racionalidad. Si nosotros suponemos que la realidad no es absurda (y es imposible no suponerlo), debemos reconocer en consecuencia que existe un ser absoluto, que posee en sí el fundamento de su propia existencia.

Con este aserto hemos llegado a un punto, que ya no pode- 121
mos seguir cuestionando de una forma lógica y congruente. A la pregunta, pues, de ¿cómo es posible tal ente? sólo cabe remitirse a la incondicional necesidad de una realidad última que se fundamenta a sí misma. No nos es lícito poner en duda la existencia del absoluto porque tengamos dificultades en concebir su forma de existencia. La admisión de la existencia del absoluto no se puede hacer depender del que nosotros podamos comprender su modo de ser. Por el contrario, más bien hay que esperar *a priori* que el absoluto rompa nuestras concepciones habituales.

La idea de que existe el absoluto, el ente que se fundamen- 122
ta a sí mismo, es importante en grado sumo; aunque con ello

sólo hemos señalado algo a lo que pueden asentir no sólo los teístas sino también los ateos, con tal de que no sean agnósticos, así como los monistas y los materialistas dialécticos. De hecho todavía sigue pendiente la pregunta de *¿qué es lo absoluto?* Con una formulación más precisa deberíamos preguntar: *¿se identifica lo absoluto con el mundo (es el conjunto del mundo o una parte del mismo) o es algo distinto del mundo (en ciertas circunstancias en identidad con él)?* Y damos el segundo paso.

123 Paso II: *El ente incondicional no es una parte del mundo, ni se identifica tampoco con el conjunto de los entes que pertenecen al mundo, sino que frente a nuestra realidad mundana es algo totalmente otro, totalmente trascendente, no obstante su plena inmanencia en la misma.*

¿De dónde sabemos nosotros que la realidad absoluta no puede identificarse ni con una parte del mundo ni con el mundo en su totalidad? Lo sabemos por una *comparación* de las propiedades fundamentales del absoluto con las del mundo considerado como la suma de los entes intramundanos.

124 Para entenderlo es necesario pensar que en la medida en que hemos conocido la existencia del absoluto hemos conocido a la vez sus propiedades más esenciales. O, mejor dicho: hemos tenido que con-conocer su propiedad más esencial, que consiste en que se fundamenta a sí mismo, y ello bajo todos los aspectos posibles. Porque aquello que, aunque sólo sea en un único respecto, está referido a otra cosa, lo que en todos los aspectos no se fundamenta por completo en sí, no puede ser incondicionado sin más, no puede ser la realidad suprema, el fundamento último de todas las cosas. *Sería, pues, contradictorio para lo que es absoluto sin más, para lo que se fundamenta por completo a sí mismo, el no poseer la plenitud absoluta del ser, la plena realización de toda perfección posible.*

Por todo ello, lo absoluto es la infinitud como realidad, es eterno, no se le puede agregar nada, es la plenitud insuperable y la más íntima unidad de todas las perfecciones. En efecto, lo que existe de tal manera que su fundamento se identifica de lleno con ello, que es la completa identidad consigo mismo, no puede ser finito ni mudable (al menos debe excluirse la mutabilidad en el sentido del paso de un estado de imperfección inicial a otro estado de mayor perfección), tampoco puede estar referido a otra cosa, no es divisible, ni caduco, ni nada similar.

Estas propiedades del absoluto, que se incluyen mutuamente, se contraponen de medio a medio a las propiedades de los entes intramundanos que nos son conocidos. Pues no podemos negar que nosotros personalmente y las cosas que nos rodean somos mutables, finitos, caducos en nuestra forma actual, compuestos, etc. Y porque lo sabemos, sabemos también que el mundo material y nosotros a nuestra vez no somos absolutos, sino contingentes. 125

Así, pues, *la contingencia como tal, la contingencia como definición ontológica de los entes que pertenecen al mundo, la conocemos por cuanto que captamos en un ente definiciones que excluyen una identificación (o más exactamente: una identificación sin más) de ese ente con el absoluto*. Esas definiciones o determinaciones son signos de la contingencia.

Y nos quedan por hacer aquí dos observaciones más: 1) al comparar ciertas propiedades características de todos los entes intramundanos con las propiedades necesarias del absoluto, *no se trata del mero concepto de absoluto*, sino del absoluto cuya realidad viene ya conocida y admitida (al menos de modo implícito) por la realidad de los entes (cf. paso I). 2) En sentido estricto no hay ninguna «ascensión» de lo contingente a lo absolutamente necesario, porque necesidad y contingencia las conocemos siempre en una mutua relación a través de los entes que nos son dados. La necesidad se (co)experimenta en la realidad fáctica del ente, mientras que la contingencia lo es en la finitud polifacética del mismo ente fáctico. 126

De estas consideraciones síguese la trascendencia del absoluto frente al mundo: lo absoluto no puede identificarse sin más con el mundo. Pero a la vez resulta que el mundo, lo contingente, no se puede concebir sin lo absoluto. Lo cual significa que lo absoluto no ha de concebirse tan distinto del mundo como lo es un ente respecto de otro. Lo absoluto más bien ha de entenderse como aquello que confiere el ser a lo contingente y que por lo mismo lo penetra y le es inmanente. 127

Paso III: *Ese ente que es absolutamente incondicionado, trascendente-inmanente en relación con el mundo, lo llamamos Dios.* 128

El ente absoluto, cuya existencia co-experimentamos de forma implícita al experimentar la realidad de las cosas mundanas y que exponemos de forma explícita mediante el razonamiento que hemos dado más arriba, ese ente tiene en el fondo las mis-

mas propiedades que atribuyen a Dios las grandes religiones monoteístas. Es el fundamento primero, trascendente e inmanente al mundo, es eterno y perfecto en todos los aspectos. Por lo demás, la personalidad de Dios no aparece explícitamente en el razonamiento expuesto, pero tratándose del absoluto dotado de la plenitud de perfección tampoco le puede faltar esta perfección suprema dentro del mundo.

3. *Observaciones complementarias*

129 1) Sabida es la objeción de Kant, para quien la prueba de la existencia de Dios por la contingencia (que él llama «prueba cosmológica de Dios») se reduce a la que él designa como «prueba ontológica de Dios», que intenta derivar la *existencia real* de Dios del *concepto* del ser supremo.

Aquí, sin embargo, hemos de señalar (como ya lo hemos hecho antes, en 126) que en nuestra argumentación presente nunca hemos partido de un mero concepto. A la afirmación de la existencia del absoluto, en efecto, no hemos llegado mediante el análisis de dicho concepto, sino porque hemos descubierto que si existe alguna cosa, debe darse lo absoluto. Hemos, pues, afirmado, la realidad del absoluto sobre la base de la existencia real experimentada de los entes. Y, además, en el conocimiento de la existencia del absoluto hemos conocido de forma concomitante y por inclusión las propiedades más esenciales de ese absoluto. Pues, si sabemos de algo *que existe,* sabemos también necesariamente al menos algo de *lo que es.* No se puede afirmar la existencia de un ente, cuya manera de ser se ignora por completo.

Así, pues, hemos obtenido el conocimiento de las propiedades más esenciales del absoluto no a través de un simple análisis conceptual, sino gracias a que hemos desarrollado el contenido de la experiencia a través de la cual hemos llegado a nuestro saber acerca de la existencia del absoluto.

130 2) Contra la «prueba cosmológica de Dios» suele también hacerse valer que sobre la base de las experiencias que se obtienen dentro del mundo, jamás se puede llegar a la afirmación de la existencia de un absoluto trascendente al mundo. Pues, según Kant, las afirmaciones existenciales sólo le están permitidas a la razón especulativa dentro de los límites de una experiencia posible *(empírica).*

Bajo esta objeción se esconden dos ideas erróneas: ante todo el concepto kantiano de experiencia que reduce la experiencia a la visión sensible, y, segundo, una concepción de la trascendencia para la cual lo trascendente es un ente particular contrapuesto al mundo.

De ahí que, en respuesta a esta objeción, debamos insistir 131
sobre el hecho de que en nuestras reflexiones jamás hemos abandonado el campo de toda la experiencia humana concreta (en la cual entra, como ya hemos visto en 29-43), también la experiencia del ser o experiencia trascendental). Por ello no se puede afirmar que, al predicar de Dios la existencia, hayamos llegado a una consignación para la que carecemos de toda base experimental. Hemos visto, en efecto, que conocemos tanto la necesidad como la contingencia mediante la experiencia de ese mismo dato, es decir, mediante la experiencia de la realidad de los entes: todo lo que es, lo que existe, existe necesariamente en tanto que es; pero en tanto que existe de ese modo, que también puede no ser (a lo que apuntan la mutabilidad, la composición, la dependencia, etc. del ente), es contingente.

Además, la realidad trascendente no está fuera del mundo, 132
como lo está, por ejemplo, un ladrillo respecto de otro. Dios no es, pues, un ente que está fuera del mundo, opuesto al mundo, y sólo mucho mayor que él. De serlo, no pasaría de ser un doble del mundo en una «ampliación» mayor; y un dios así sería inútil, pues ni sería Dios ni tampoco el último fundamento explicativo del mundo. La trascendencia de Dios significa más bien que Dios existe de un modo totalmente distinto e incomparablemente más perfecto que el mundo; lo cual, sin embargo, lejos de excluir su presencia y, por ende, su cognoscibilidad a través del mundo, la hace posible.

3) En la parte primera (35-64) hemos visto que un saber 133
atemático acerca de lo absoluto, dado al modo de la experiencia trascendental, entra en el contenido de nuestro conocimiento. En las pruebas de la existencia de Dios tratadas hasta ahora hemos tematizado bajo diferentes aspectos esta experiencia tácita del ser. Y se ha demostrado que el hombre, como condición de la posibilidad de su obrar, supone un sentido no relativizable, que en las decisiones que se presentan en su vida tiene la conciencia de una obligación absoluta. Cualquier persona sabe además que todas las cosas, cualquiera sea la forma en que ello ocurra, aspiran necesariamente a una fundamentación in-

condicional, porque no se puede ignorar la racionalidad de la realidad.

134 Pero al mismo tiempo el hombre sabe que aquello con ocasión de lo cual ha descubierto lo absoluto, no puede ser a su vez simplemente absoluto. Así, pues, la (co)experiencia de la contingencia de los entes intramundanos pertenece al contenido de la concreta experiencia ontológica. Y el hombre puede comprobar ese contenido real en su propia autoconciencia. Por saber el hombre que sabe, porque el ser se hace en él consciente de sí mismo, por ello dispone de un punto de vista incondicionado; con otras palabras, por ello la absolutez pertenece de alguna manera a la esencia del hombre. Pero, justo «de alguna manera», y no pura y simplemente. Porque el hombre sabe a la vez que él no es un ser puramente absoluto, ya que experimenta su contingencia de múltiples formas. Su limitación, su finitud, su estar referidos a otros, son elementos que están siempre presentes a su conocimiento y a su actuación consciente. De esta experiencia de la contingencia, que en el fondo está presente en todas nuestras vivencias, podría haber hablado Schleiermacher cuando hizo la afirmación —a menudo mal interpretada y que de hecho es fácil que se interprete mal— de que en todo ser está presente «el sentido de la pura dependencia».

Bibliografía: Ogiermann 1974, 136-140; Brugger 1979, 48-60, 73-83.

IV

EL HOMBRE FRENTE AL MISTERIO DEL MUNDO EN EVOLUCIÓN

Hemos visto que todas las cosas dependen en su ser del absoluto. Y como el ser lo abarca todo, no cabe concebir una referencia más amplia a Dios que aquella que tematiza la dependencia del ser. Pese a lo cual, en el mundo cabe señalar otros elementos que señalan a Dios. Éstos se convierten ciertamente en aspectos de la contingencia ontológica, de modo que su exposición no conducirá a unos razonamientos que se diferencien por completo de las consideraciones precedentes. Vale la pena, no obstante, abordarlos con mayor espacio, pues pueden contribuir a una profundización de las ideas logradas hasta ahora. 135

Dada la limitación a que estamos obligados, sólo analizaremos un fenómeno con mayor precisión: el del devenir, del origen de lo nuevo. Se trata de algo muy cotidiano y, además, de algo que ya en Aristóteles y después en Tomás de Aquino representó uno de los puntos de partida más importantes para la demostración de la existencia de Dios. Por lo demás, en nuestra exposición nos apartaremos de algunos puntos esenciales, defendidos en las concepciones de los dos grandes filósofos mencionados. 136

Ocuparse del fenómeno del devenir *(Werden)* en conexión con la problemática de Dios es algo que ya merece nuestro esfuerzo porque a menudo se contraponen evolución y creación. Habrá que probar que tal contraposición no tiene fundamento alguno, sino que la evolución del mundo material más bien apunta a Dios. Mas, para poder demostrarlo, tendremos que esclarecer antes algunas cuestiones preliminares.

1. *El hecho de la evolución difícil de comprender*

137 Partimos de un hecho que se puede observar miles de veces: en el mundo todo está en cambio continuo, constantemente surgen cosas nuevas en tanto que otras desaparecen. Hasta tal punto nos hemos acostumbrado a ello, que las más de las veces tomamos conocimiento del hecho sin asombrarnos. Mas tan pronto como intentamos entender realmente ese dato, en apariencia simple, el cambio y sobre todo la aparición de una cosa nueva se trueca en singularmente misterioso. Pronto surge la pregunta: ¿Existe realmente el cambio, surge de hecho algo nuevo y desaparece realmente lo que existió una vez? ¿No se trata en tales casos de una mera apariencia?

138 1) El cambio, en efecto, es conceptualmente contradictorio, porque sólo se puede hablar de cambio, *cuando algo en comparación con un momento precedente es a la vez lo mismo y distinto*. Y desde luego que deben de tenerse muy en cuenta los dos aspectos, es decir, tanto la identidad de la cosa en cuestión en los diferentes momentos como su no identidad en los tiempos diferentes. Pues si en un momento posterior no se trata de la misma cosa, tampoco se puede hablar de un cambio. Si yo no fuera el mismo cuando tenía cinco años y cuando cumplí los quince, no se habría podido decir de mí: «¡Pero mirad cómo ha crecido este muchacho!» Semejante afirmación supone la identidad del sujeto. Si ésta no se da, no ha tenido efecto ningún cambio, sino que ha aparecido otro sujeto en el puesto del anterior, como ocurre por ejemplo en una película, en cuya primera parte el protagonista todavía es un chico de quince años, y en la segunda ya es un mozo de veinte. Los dos protagonistas sólo son los mismos por el papel que representan, pero según verdad no se puede decir: «¡Es sorprendente cómo ha crecido Charlie!»

Sólo se puede hablar de cambio, pues, cuando está asegurada la identidad del sujeto cambiante. Pero esto no basta evidentemente. Para que, llegado el caso, se pueda hablar de un cambio, el sujeto o cosa en cuestión en un momento posterior tendrá que convertirse en otra cosa respecto de un momento anterior. Si no surge una diferencia que afecta al sujeto en cuestión, tampoco habrá ningún cambio.

Aquí es decisiva la idea de que tanto la identidad como la no identidad, que son las condiciones necesarias para poder

hablar del cambio de una cosa, *se refieran en definitiva a lo mismo*. Lo que se convierte en otra cosa y lo que sigue siendo lo mismo no pueden, pues, separarse realmente, sino que *se interpenetran de forma recíproca*. Si pretendemos explicar el problema del cambio diciendo que aquello que cambia sigue siendo lo mismo exactamente en un respecto que exactamente puede señalarse, y que en otro respecto se convierte en algo inequívocamente distinto del respecto anterior, en realidad negaremos el cambio o, mejor dicho, lo declararemos como mera apariencia. Mas si consideramos el respecto propiamente dicho en el que una cosa se transforma en otra, entonces no se salvaguardará en modo alguno la unidad de ese respecto, sino que desaparecerá por completo una determinación apareciendo en su lugar otra completamente distinta.

En la esencia del respecto entra, de hecho, el designar al todo concreto por medio de una de sus determinaciones, sin excluir por ello las otras determinaciones que pertenecen al todo. Es decir, que mientras se hable de respectos se supone la unidad concreta del respecto mentado con los otros respectos (no aludidos, pero posibles) en el mismo sujeto. Pero mediante la separación clara y aislante de los respectos, el respecto se va convirtiendo subtepticiamente en una parte de la cosa que excluye las otras partes de la misma, con lo que destruye realmente la supuesta unidad de la cosa en cuestión. Cuando se separan, pues, claramente como dos partes (o como dos cosas) lo que en el cambio se transforma y lo que se mantiene (con lo cual no se tiene en cuenta que, pese a su diversidad, se interpenetran o que, con otras palabras, son «idénticos en la diversidad» o «distintos en la identidad»), lo que hacemos es negar la realidad del cambio. Dicho de otro modo, se asegura que en el mundo realmente no hay ningún cambio, ninguna mutación efectiva, sino a lo más una composición en cada caso diferente de las partes elementales inmutables en sí y sin ninguna relación.

Esto es algo que se puede concebir en abstracto, pero no conectarlo y acomodarlo a la realidad; porque, primero, un atomismo mecanicista tan extremado no se puede casar con algunos resultados seguros de la ciencia de la naturaleza, y, segundo, contradice a nuestra autoexperiencia. Puesto que nosotros mismos cambiamos, deberíamos entendemos sobre el supuesto de la clara separación de lo que se mantiene y de lo que

cambia como una suma (aleatoria) de partículas diferentes y que nunca constituyen una verdadera unidad. Con tal supuesto ya las funciones vitales de nuestro cuerpo resultarían ininteligibles por completo, para no hablar de la unidad de nuestra conciencia, que se supone y coexperimenta en todas las actividades espirituales. Así, pues, en el sentido de esta consideración lo que cambia es *algo tan idéntico como diferente en el tiempo.*

140 2) Pero el hecho del cambio pone a dura prueba, desde otro punto de vista bien diferente, nuestro pensamiento conceptual que representa aisladamente los contenidos mentales abstractos. Es evidente que en una gran parte de los cambios se trata de que en lo cambiante surge *algo nuevo,* una propiedad que hasta entonces no existía. (De aquellos otros cambios en los que desaparecen propiedades que antes se daban, prescindimos por el momento y más tarde volveremos sobre ellos.) Respecto de esas nuevas determinaciones se plantea la pregunta: ¿de dónde proceden?

141 *a)* La respuesta en apariencia iluminadora suena así: proceden de otro ente, que tiene esa propiedad. Es una respuesta que, estando a una impresión superficial, viene confirmada por la experiencia. Del agua fría se obtiene agua caliente, porque el recipiente lleno de agua fría lo colocamos sobre una plancha caliente; los animales se desarrollan porque ingieren alimentos de su entorno, y hasta en el desarrollo de la persona humana vemos que son necesarias muchas influencias exteriores para que un niño pequeño se convierta en un buen ingeniero.

Mas tan pronto como esos ejemplos se someten a un análisis más detallado, descubrimos que ni el desarrollo de los animales ni mucho menos aún la evolución espiritual del hombre pueden explicarse según el modelo del juego de billar; es decir, mediante la mera recepción de un impulso que llega desde fuera, cosa que aún parece bastar en el caso del puchero puesto sobre un hornillo incandescente. El desarrollo de los animales y especialmente el desarrollo personal del hombre nunca son una mera absorción de otras influencias, sino que surgen por una constante interacción del ser que evoluciona con su entorno. Para decirlo con precisión mayor: el animal en desarrollo y el hombre que madura espiritualmente nunca son meros receptores pasivos de las influencias exteriores procedentes de otros seres, sino que participan activamente en su evolución. O, lo que

es lo mismo, la nueva perfección es siempre *también* resultado de su propia actividad.

Así, pues, lo cualitativamente nuevo, surgido por la propia actividad (en oposición al «más» puramente cuantitativo que aparece de algún modo) no se puede atribuir sin más a otra cosa intramundana, sino que en ello hay presente un elemento (nunca claramente aislable, aunque real), que sólo procede de la actividad propia, en el pleno sentido de la palabra, de la realidad evolutiva; que, por consiguiente, es nuevo respecto de todo lo que había en el mundo antes de dicha actividad, y que por lo mismo ha de contar como un *incremento de perfección autorrealizado* del ente operativo incluso frente al mundo entero.

b) La afirmación de que existe un incremento de perfección 142
autorrealizado, y realmente siempre que se da una evolución, es sin lugar a dudas sorprendente. Parece contradecir al principio inconmovible que bien podría formularse con estas palabras: «del poco nunca puede salir un más», o bien: «nada puede darse, si antes no se tenía». Por ello presentamos una ulterior consideración, en la que habremos de probar la realidad de la autosuperación demostrando el carácter contradictorio de la hipótesis contraria.

Empecemos por suponer que el «crecimiento en perfección» 143
de un ente, observado en el curso de un cambio positivo (que siempre es algo distinto de un «aumento» puramente cuantitativo), *procede siempre de otro ente intramundano*. Si hacemos esta hipótesis, tenemos las posibilidades siguientes de explicar el crecimiento en perfección: 1) se puede afirmar que lo que se presenta como nuevo en el caso de un cambio (la nueva determinación ontológica) procede siempre de otro. Pero, de ser así, se da la llamada «regresión hasta el infinito», que no puede explicar el origen de nuevas perfecciones porque una explicación mediante dicha regresión desemboca en que nunca jamás habrá un fundamento que sostenga lo nuevo. Lo cual, sin embargo, es una contradicción en el proceso, aunque no formal. 2) Se puede afirmar también que la perfección nueva (el incremento en calidad ontológica) que, de acuerdo con nuestra hipótesis, siempre procede de otros entes intramundanos, es el resultado de la actividad del universo, al que se considera como la multitud (finita o infinita) de todos los seres.

En este caso las posibilidades de explicación son dos: *a)* Se

podría partir del supuesto *de que en el universo como tal no hay nada nuevo, no hay crecimiento en perfección alguno.* El crecimiento en perfección, que por doquier se observa en el mundo, no sería más que el «trasplante» de una perfección de un lugar del mundo a otro, en el sentido de que un aumento de perfección aquí supone una disminución de la misma allá. Para poder explicar con esta teoría la nueva calidad ontológica que aflora por todas partes, tiene que darse un fundamento explicativo del «trasplante de perfección». Pero ello no es posible en un mundo en cuyo conjunto, siguiendo nuestra hipótesis, no surge nada nuevo. Y es que el universo, en el que propiamente no aflora ningún «más», que es estático en su conjunto, no puede ser la explicación del constante trasplante de perfección que en él se desarrolla permanentemente. Ni un solo elemento del mundo sería de por sí dinámico; con lo que cualquier actividad tendría que venir de otro. Sería como algo que simplemente se desborda a través de los seres siempre pasivos y que no poseen ninguna actividad propia; por ellos pasaría sin ser realmente de ellos. En este caso la actividad sería una propiedad absoluta (porque se fundamenta a sí misma) del mundo, pero al mismo tiempo no sería una propiedad de los seres que constituyen el mundo. Lo cual es una afirmación contradictoria.

b) Cabe no obstante formular otra teoría: la hipótesis de que el observado incremento de perfección de un ente finito proceda si más de otros seres intramundanos y que, por consiguiente y en definitiva, proceda del mundo como un todo, tal vez pueda concebirse sobre el supuesto *de que el mundo por sí mismo crece constantemente en perfección.* Pero según esta manera de concebir las cosas, el nacimiento de lo nuevo, el incremento de perfección, es una propiedad absoluta sin más (porque se fundamenta a sí misma) de un mundo no absoluto (por ser capaz de perfeccionarse), lo cual es, como poco, una afirmación problemática.

Para nosotros, sin embargo, es más importante por el momento el que en este caso se le atribuya al mundo como conjunto una capacidad, que es la de perfeccionarse, la de poder «superarse» a sí mismo, capacidad que se niega, en virtud de la hipótesis formulada al principio, a los entes individuales, que son las partículas constitutivas del mundo. Ahora bien, no se llega a ver cómo el mundo en su conjunto pueda crecer por sí

en perfección ontológica cuando todas sus partes sólo reciben su incremento en perfección de otras partes del mundo.

Con todo ello queda probado que la hipótesis de que cualquier perfección que surge de nuevo en el mundo haya de atribuirse siempre a otro ente intramundano (o que pueda derivarse sin más de otro ser siempre intramundano) es falsa.

Si dejamos de lado nuestra hipótesis de que la nueva per- 144
fección de un ente procede siempre de otro ente intramundano, las perfecciones nuevas que aparecen por doquier podrán explicarse en tanto que siempre son producidas por el ente absoluto que está fuera del mundo. Hay, sin duda, mucho de verdad en esta explicación, y ése fue también el motivo de que Tomás de Aquino (sobre todo en la «vía primera» de sus famosas «cinco vías hacia Dios», cf. *Summa theol.* I q.2 a.3) identificase al «motor inmóvil» de la filosofía aristotélica con el Dios de la fe cristiana. Los elementos de verdad, que pueden hallarse en esta explicación, los recogeremos también nosotros; pero antes es preciso atender a las graves dificultades internas que presenta esta explicación. A las mismas hay que achacar que no podamos admitir sin más esta prueba tradicional de la existencia de Dios.

La dificultad central, a la vez que base de todos los otros 145
problemas, es ésta: si el más de perfección, que aparece en cada aumento perfectivo, procede en definitiva y en exclusiva del ente absoluto y no del ser mismo que se va perfeccionando, ocurriría que sólo el absoluto desarrolla una actividad, mientras que todo lo demás, aunque parezca activo, sólo se movería cuando es movido; es decir, que en el fondo es puramente pasivo. Lo cual contradice sin embargo unos hechos patentes. Sobre todo no puede negarse que nuestros propios actos proceden realmente de nosotros mismos (aunque en ellos nunca se pueda establecer una distinción clara entre lo sujeto a la determinación y lo que es libre), pues que de otro modo sería absolutamente inexplicable el fenómeno de la responsabilidad.

Además, es inaceptable el concepto de Dios que ahí se supone. Si fuera verdad que en el último término el único que obra es Dios, el hombre no sería un ser autónomo y libre. Entonces llevaría razón Sartre al afirmar que nuestro deber moral es negar a Dios en nombre de la libertad humana; porque un Dios semejante sería un tirano absolutista y opresor de todo, responsable directo de todos los males y maldades del mundo.

Así, pues, semejante representación de Dios lleva a consecuencias inadmisibles.

146 Si resumiéramos ahora las reflexiones que hemos venido haciéndonos, podríamos establecer que toda determinación cualitativa que surge como novedad en este mundo es siempre y también el resultado de un «autoperfeccionamiento» del operante finito. Con otras palabras: el principio «nada puede darse, si antes no se tenía» no puede entenderse en el sentido de que se niegue la propia actividad, el «automovimiento» que siempre significa a su vez una cierta «autosuperación» (incremento de perfección realizado por uno mismo). (Acerca de la «autosuperación» cf. K. Rahner, 1961, 55-78.)

147 *c)* En este contexto podría tener interés una reflexión histórico-filosófica. En efecto, el análisis de la evolución que precede no hace sino exponer (aunque desde luego en una forma más radical de lo habitual) la doctrina que se remonta a Aristóteles y que, ya en la baja edad media, hizo suya Tomás de Aquino. Para resolver el problema de la evolución o del cambio ambos filósofos distinguieron en los entes finitos los elementos de «capacidad» o de «posibilidad» *(dynamis, potentia)* y de «realización» o «realidad» *(energeia, actus)*, describiendo el cambio como el tránsito de un ente desde el estado de ser «en potencia» al estado de ser «en acto». Aquello que, antes del cambio, sólo estaba dado en potencia, gracias al cambio se da en acto, en realidad.

Pero la teoría del cambio que trabaja con estos conceptos sólo se entiende rectamente, cuando se ha entendido el concepto aristotélico de *dynamei on* y el correspondiente concepto tomista de *ens in potentia;* es decir, el concepto de «ente según la capacidad» o potencialidad. Para ello es imprescindible el conocimiento de que se trata aquí de un concepto «dialéctico»; o, lo que es lo mismo, de un concepto que se ha formado para mantener una idea perfectamente clara que en modo alguno se puede expresar. Afirma, en efecto, que una cierta perfección (la que Aristóteles llama *energeia* y Tomás de Aquino *actus)*, de la que un ente es «capaz», *está presente en ese ente, sin estar presente en él.* Así, pues, tener una propiedad en potencia *(in potentia)* significa que un ente no tiene en verdad (!) la propiedad en cuestión (no la tiene en acto, de hecho, real y efectivamente), pero tampoco carece sin más de dicha propiedad, sino que la posee «de alguna manera». O dicho de otro modo, mirándolo desde el lado opuesto: Todo ser finito es siempre ya algo más de lo que es.

148 Al mismo tiempo no obstante hemos de consignar que ni Aristóteles ni Tomás han aplicado muchas veces de manera consecuente su idea realmente genial de la potencia como realidad. Cediendo a las exigencias del pensamiento conceptual, siempre anheloso de claridad y exactitud (con lo que presenta la realidad sólo de forma esquemática), a menudo han entrado en ciertos compromisos. Por eso vemos de continuo que no describen la «potencia» o el «acto» como principios que, a su oposición, *se interpenetran*, sino como si en el fondo *sólo fuesen elementos contrapuestos* de la realidad. Esto se echa de ver sobre todo cuando responden a la pregunta que nosotros hemos formulado: ¿de dónde proceden las propiedades nuevas del ente que se perfecciona en el curso del cambio?

Así suena la respuesta de Aristóteles: «El ente en acto surge siempre del en- 149
te en potencia mediante un ente en acto» *(Met.* IX 8, 1049*b* 24s). De modo equivalente afirma Tomás de Aquino: «De la potencia no puede nada ser pasado al acto, si no es por algo que está en acto» *(de potentia non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens actu, Summa theol.* I q.2 a.3). Ahora bien, en sí mismas esas afirmaciones podrían entenderse (y sólo esa interpretación responde al propósito genuino de la doctrina de *actus-potentia)* en el sentido de que ese «ente en acto» por el que es llevado a la realidad (a su realización) una posibilidad (o potencia), es *también* (y no *solamente)* la actualidad, la existencia realizada de ese mismo ente, que en cuanto que todavía ha de realizarse es posibilidad (potencia). Pues cada posibilidad real es siempre realidad, como cada realidad finita afirma la posibilidad de una realización ulterior (y ello *también* desde dentro).

De hecho, sin embargo, los mismos Aristóteles y Tomás de Aquino entendieron ya esas afirmaciones en el sentido de que ese «ente en acto», que hace que una posibilidad o potencia se convierta en una realidad, es un ente distinto del ente que pasa de la potencia al acto. Y con ello se da la aporía, ya expuesta (143), de que en definitiva hay que entender cada ente finito como una estructura meramente pasiva, que la potencia es siempre una mera posibilidad pasiva, que el poder perfeccionarse depende de otro.

No hay que reclamarse aquí precipitadamente al hecho de que la potencia, 150
en tanto que potencia, sólo sea realidad como (todavía) no realidad, y que respectivamente la realidad, *en tanto* que realidad, sólo sea potencia precisamente como (ya) no potencia. Porque la *potentia* se contrapone al *actus* contradictoriamente (excluyéndose mutuamente), cuando la *potentia* sólo se considera *potentia* y el *actus* sólo como *actus;* es decir, cuando tanto la *potentia* como el *actus* se entienden como aspectos abstractos y aislados en el ente concreto.

Mas tan pronto como se advierte que todos los aspectos de un ente, en tanto que determinaciones reales del ente, también coinciden necesariamente en el ser del ente, porque en la realidad (en el «ser») no existe ninguna oposición contradictoria —a diferencia de lo que ocurre en una consideración abstracta y puramente lógica— tenemos que admitir en el ser finito una coincidencia (que no excluye la oposición sino que coexiste a la vez con ella) de potencia y realidad, y también hemos de sacar la consecuencia de que toda potencia es siempre de por sí una potencia *activa.* (Estas cuestiones se discuten ampliamente en el volumen dedicado a la *Ontología,* dentro de este curso fundamental de filosofía.)

2. *La autosuperación como elemento decisivo de la evolución*

Mediante un análisis filosófico del cambio acabamos de 151
llegar así al resultado de que siempre que un ente desarrolla una actividad, surge un «más» cualitativo, un «crecimiento del ser», que no puede referirse a otro ente; y, por tanto, que el ente activo se perfecciona, se supera a sí mismo, mediante su propia actividad. Esta afirmación, formulada en toda su universalidad, queda sin embargo bastante vaga. Para llenarla de

un mayor contenido, vamos a ocuparnos del proceso evolutivo en el mundo material, y muy especialmente en el campo de los animales, porque es ahí donde se manifiesta con mayor claridad la autosuperación (así como en el terreno de las actividades espirituales). Entre los animales se puede demostrar la autosupetación tanto en la evolución individual como en la evolución de la especie. Aquí, sin embargo, sólo vamos a ocuparnos de la evolución de la especie, porque en ella se hace más patente que la evolución ha producido un «más cualitativo», que no cuando se trata sólo del desarrollo individual.

152 1) A modo de introducción vayan por delante algunas consideraciones referidas a *la certeza de la teoría evolutiva.*

Los científicos de la naturaleza están de acuerdo en que todos los seres vivos, existentes sobre la tierra y a menudo muy complicados, se han desarrollado a partir de unas formas de vida más simples y más primitivas, y que incluso la vida ha surgido de la materia inerte. Así, pues, las especies hoy tan diversas están unidas entre sí en virtud de su origen común, y constituyen los estadios, provisionalmente últimos, de una evolución muy larga. En la medida en que la teoría evolucionista afirma únicamente eso, ha dejado de ser desde hace mucho tiempo una hipótesis y ha de calificarse como un hecho. Cierto que en este contexto la palabra «hecho» no debe aplicarse como se hace en la investigación experimental, en la que sólo se considera como hecho lo que es perceptible directamente. En este sentido un tanto restringido no podemos evidentemente decir de la evolución que sea un hecho, ya que ha sido un proceso que se ha extendido durante millones de años, del cual nosotros sólo percibimos los resultados.

A pesar de lo cual la llamamos hecho, porque no puede ponerse en duda que esa conexión de la procedencia, que la teoría evolucionista afirma en forma general, existe efectivamente. Pata ello tenemos dos razones: *a)* no existe ninguna otra alternativa, que pueda tomarse en serio y que como la teoría evolucionista pueda dar una explicación satisfactoria de por qué, por ejemplo, los fósiles procedentes de los estratos geológicos más antiguos son más simples y en general se diferencian de las especies que viven hoy más que aquellos otros fósiles que se encuentran en estratos posteriores. *b)* Pero, sobre todo, porque la teoría evolucionista sólo aplica el principio básico de la investigación científica de la naturaleza al problema

de la evolución de los seres vivos, cuando afirma que las especies existentes hoy han surgido de formas más sencillas y, en último término, de la materia inerte. El principio fundamental al que estamos refiriéndonos es éste: todos los acontecimientos y procesos, que percibimos en el mundo, tienen que explicarse desde las condiciones de unos factores intramundanos.

En el sentir de la ciencia de la naturaleza un fenómeno se 153
explica, en efecto, cuando cabe aducir una ley y otro fenómeno (un estado inicial) del que se sigue lógicamente el susodicho fenómeno que se quiere explicar (el estado final). Por eso al científico naturalista no le está permitido, para la explicación de un fenómeno, acudir a una causa que no pertenece a nuestro mundo (cual sería la actividad creadora de Dios). Pero también iría más allá de su competencia, si quisiera excluir la actividad creativa de Dios, porque el principio del que parte es verdadero sólo en un sentido positivo, no en un sentido exclusivista. Por lo demás, en un sentido positivo no sólo es cierto para la ciencia de la naturaleza, sino que es universalmente válido sin más. Pues también filosóficamente se comprende que, en ningún caso, puede Dios ser la explicación científico-natural de un fenómeno del mundo. Si lo fuera, se convertiría a su vez en un fenómeno especial, en un dato particular dentro del mundo; y ello quiere decir que ya no sería Dios, el absoluto trascendente y personal.

Pero todavía es más importante lo que sigue: el mentado principio básico de la investigación científico-natural no es en modo alguno (si se entiende en un sentido positivo, no en un sentido exclusivo) una hipótesis caprichosa de una ciencia particular, sino que propiamente es sólo la aplicación de una idea filosófica fundamental al campo de la explicación científica de la naturaleza, y es la de que el mundo constituye una unidad. De esa unidad del mundo se sigue que en él nada se puede entender aislado y arrancado de su contexto. Y ello significa que es simplemente impensable un ente particular en el mundo que no esté en conexión con los otros entes del mundo en un espacio y en un tiempo reales (es decir, en la línea de la descendencia). Tal ente estaría en el mundo y no pertenecería al mundo. Por lo que respecta a los seres vivos, de aquí se sigue que todo cuanto surge en el reino de la vida debe de tener unos orígenes intramundanos; es decir, que la formación y origen de los seres vivos sólo es concebible como un desarrollo de

lo ya existente. Y eso es justamente lo que afirma la teoría evolucionista.

154 Aunque por el motivo aducido no consideramos la teoría evolucionista como mera hipótesis sino como un hecho, tal afirmación no se refiere a los datos particulares. En efecto, si quisiéramos responder a estas preguntas: ¿cómo ha surgido la célula viva de la materia inorgánica?, ¿cómo han evolucionado en concreto las especies que hoy viven?, ¿cuáles son exactamente los factores que determinan el curso de la evolución?, tropezaríamos con muchas inseguridades, porque la respuesta de la ciencia todavía presenta numerosísimas lagunas. Ello sin embargo no afecta a la idea fundamental *de que* hay una evolución.

155 2) Después de haber establecido que la evolución cuenta como un hecho, hemos de referirnos también a la paradoja que ese hecho comporta. La evolución afirma, en efecto, que la vida ha surgido de lo inorgánico y que la autoconciencia humana ha nacido de formas de vida que no tienen conciencia alguna. Con otras palabras: *que lo superior procede efectivamente de lo inferior, y a pesar de lo cual (precisamente porque no se trata de algo que sólo en apariencia es superior, sino de algo que en realidad significa un «más») no se puede derivar de ello ni reducir a lo mismo.* Esta afirmación de resonancias paradójicas se comprenderá de inmediato si partimos de que existe una «autosuperación», de que de lo imperfecto también surge lo perfecto mediante la actividad que le es propia. No podemos, pues, renunciar al concepto de autosuperación, pese a su dificultad. Efectivamente, si consideramos la evolución como un hecho, también como un hecho hemos de admitir la autosuperación.

156 3) Hemos de seguir reflexionando sobre la factividad de lo que llamamos autosuperación:

a) No es la autosuperación un concepto que pueda definirse de manera unívoca, sino que a una con su respectiva mismidad siempre se realiza de una manera diferente, es decir, *analógicamente*. Esto se advierte, cuando comparamos entre sí la actividad y la autosuperación que de ella se deriva en el plano del ser inorgánico, orgánico y espiritual. De ahí que para el científico de la naturaleza, que intenta describir exactamente la realidad por él estudiada, este concepto sea siempre problemático

b) La autosuperación se da, siempre que un ente ejerce una 157
actividad. Pero a menudo existe en una medida tan pequeña, que prácticamente no desempeña ningún papel. En tales casos la actividad del ente consiste casi exclusivamente en continuar un efecto recibido de otros, de modo que sólo es activo en la medida en que se comporta de una forma pasiva. Cuanto menor es el grado de ser del operante, tanto más frecuente es este caso.

c) De nuestra tesis, de que toda acción del ente finito com- 158
porta en sí un cierto incremento ontológico, síguese que la evolución, la aparición de lo superior, tiene su fundamento en la estructura misma de la realidad, y por lo mismo ha de esperarse en líneas generales con gran verosimilitud un acontecer necesario. Lo cual no significa en manera alguna que, como resultado de la acción del ente, tenga que surgir *en cada caso* un estado más perfecto y cualitativamente superior. Pensarlo así sería falso a todas luces, pues no sólo se dan los cambios que tienen como secuela un incremento, si que también lo que traen consigo una disminución de la calidad ontológica.

Dicho en forma más simple: en el mundo no sólo se da crecimiento y progreso, sino también atrofiamiento y decadencia. Era ésta una cuestión que habíamos dejado de lado al estudiar el problema del cambio (140), y es ocasión ahora de que la incorporemos a nuestras reflexiones.

Si tenemos presente la gran línea de la evolución, que es 159
segura estando a los conocimientos actuales, tenemos que empezar consignando que el hecho de la decadencia no sólo del individuo sino también de especies enteras es perfectamente compatible en el conjunto de la evolución que da origen a realidades siempre superiores. El individuo, que en el plano de la existencia biológica viene a ser como un simple eslabón de la cadena, pasa; pero ya antes ha transmitido en general la vida, de manera que la especie persiste. Y cuando la especie se extingue, las más de las veces su sitio lo ocupa otra vitalmente más hábil y con una mayor unidad interna en sus individuos. Además, los peces pequeños son devorados por los peces grandes, los mosquitos acuáticos por los pececillos, y así sucesivamente: la desaparición de unos hace posible la vida y el crecimiento de los otros.

Todo esto puede explicarse sin dificultad en la línea de las explicaciones que nos venimos dando: en cada acción está pre-

sente sin duda el elemento de la autosuperación; pero el ente particular sólo dispone de las condiciones de su propia evolución siempre en una medida limitada. Cuanto más imperfecto es un ente, tanto más está referido a otro, al juego de conjunto favorable de las influencias que le llegan de fuera, y referido por tanto al azar de que las posibilidades que en él se dan puedan realizarse de hecho. Y puesto que la evolución de los entes no sólo depende de ellos mismos, hay que contar de antemano con que, al menos en un sector limitado, haya de cuando en cuando una pérdida del ser (por ejemplo, que la erupción de un volcán destruya toda la vida en una región relativamente grande), y hasta que tal cosa se vaya repitiendo con una cierta probabilidad.

160 Si la autosuperación, y con ella la evolución, es una ley ontológica general, también debe ser el resorte oculto de la evolución de la vida humana en su dimensión individual y social. En ese caso la evolución triunfa ciertamente, pues no se trata sólo de un desarrollo biológico sino de un desarrollo humano especial, es decir, espiritual y moral, entrando en una fase que, pese a todas las coincidencias con las fases precedentes, se diferencia fundamentalmente de ellas. En el hombre, debido a su autoconciencia y a su libertad, no puede darse ninguna evolución (no biológica) sin que tome conscientemente posición frente a la misma. Es verdad que lo «mejor» y lo «más perfecto» responde a su naturaleza, pero sólo puede surgir si él se decide libremente a ello. Dado que el hombre puede conocer la diferencia entre el bien y el mal y puesto que está obligado a hacer el bien, también es responsable de la evolución. En virtud de la autoconciencia y de la libertad las oportunidades de evolución son en el hombre mucho mayores que en otros seres, pero también ésta corre en él un peligro mucho mayor. Además, en el caso del hombre, ya que se trata de un sujeto autoconsciente y libre, de una persona, su evolución individual nunca debe estar tan sometida a los intereses de la especie (del clan, de la nación, de la humanidad), que no se tenga en consideración su propio valor inalienable. Ningún hombre es un mero eslabón de la cadena, sino que en cierto modo representa un valor absoluto. Una actitud que no lo vea así contradice la esencia misma de la evolución específicamente humana.

161 *d)* Una cierta «espontaneidad», una cierta «libertad», es ya característica de la evolución en el nivel infrahumano. Dado

que la autosuperación como tal procede de la actividad del ente conforme a su singularidad individual (que todavía no se puede captar con la generalidad de su naturaleza), y dado que la autosuperación es un elemento esencial de la evolución, ésta nunca será la mera realización de un plan rígidamente establecido de antemano en el tiempo, sino un acontecimiento en cierto modo «libre». Cierto que el incremento de perfección del mundo es necesario en general, mas por lo que respecta al futuro y sobre todo de cara a las peculiaridades concretas es siempre un proceso «abierto». Pero una vez que ha aparecido, y aunque habría podido ser de otro modo, determina el curso ulterior de la evolución.

3. *El hecho sorprendente de la autosuperación requiere una explicación*

Hemos establecido que mediante la propia actividad de las 162
cosas surge un crecimiento del ser, un más cualitativo, y que por lo mismo mediante la acción de las cosas el conjunto del mundo crece constantemente en perfección; lo cual hace comprensible la dinámica evolutiva. Pero nuestras reflexiones no han concluido todavía. Se plantea, en efecto, esta pregunta: ¿Cómo es posible? ¿Cómo debemos interpretarlo?

No basta con quedarse simplemente en el hecho; es necesario poder explicarlo. Pero la explicación no puede consistir en afirmar sin más que pertenece a la naturaleza del ente el crecer de por sí en perfección. Eso no sería más que repetir que los entes pueden superarse, sin aducir el fundamento de esa propiedad sorprendente. Se podría objetar desde luego que se trata precisamente de un hecho último, cuyo fundamento no es posible buscarlo en alguna otra cosa. Porque pretender aducir para la autosuperación un motivo que esté fuera de ella equivaldría a una negación de la misma.

En esta objeción hay dos afirmaciones que debemos estudiar con detalle:

1) Existen hechos últimos, que han de aceptarse simplemente, sin buscar un fundamento ulterior de los mismos. 2) Entre esos hechos últimos se encuentra el que cada ente particular se supere a sí mismo por la actividad que le es propia. Si no lo aceptásemos así, tendríamos que declarar sin vigencia

cuanto hemos dicho antes (143) acerca del incremento ontológico que no puede atribuirse a ninguna otra cosa.

163 Es correcto decir que no siempre una cosa puede explicarse por medio de otra (120). Pues, si por principio hubiera que explicar todo recurriendo a otras cosas, nunca podríamos llegar a una explicación última que satisfaciera por completo nuestro anhelo de un saber fundamentado. Con ello carecerían también de valor las explicaciones intermedias, porque si una explicación parcial no nos acerca a la explicación última y definitiva es que en el fondo no explica absolutamente nada. Lo cual equivaldría a decir que el hombre realmente no entiende cómo al conocimiento humano no le corresponde ningún valor en absoluto. Lo cual es falso a todas luces. Nosotros sabemos que tenemos conocimientos verdaderos y que la razón humana es capaz de conocer la verdad, y sabemos respectivamente que la realidad no puede ser absurda. Quien lo niega ha de suponer lo que niega, para que su negación tenga algún sentido.

Así, pues, porque sabemos que la realidad no puede ser un absurdo, sabemos también que «todo lo que nace o persiste ha de tener un fundamento suficiente para su nacimiento o persistencia» (el principio de la razón suficiente) o, lo que es lo mismo, que «todo cuanto existe de tal manera que también puede no existir ha de tener un fundamento que determine su existencia efectiva, es decir, ha de tener una causa» (el principio de causalidad). Propiamente hablando estos principios sólo expresan la idea de que la realidad es racional. Y de esta idea se sigue, en efecto, que todo lo que existe ha de tener una explicación última a través de un último hecho que, por lo mismo, no remite a ninguna otra cosa porque «se explica a sí mismo».

164 Ese último hecho, esa explicación última, sólo puede ser uno. De ahí que no quepa hablar de hechos últimos, en plural. Porque, en definitiva, la realidad no puede ser no unitaria. La afirmación de realidades que nada tienen que ver entre sí es contradictoria, porque si se quiere afirmar la diversidad total y perfecta de esas realidades o si se quiere negar su conexión, ya se han de entender como «algo real», es decir, como partes de una (meta-)realidad. Y si todas son «algo real», no pueden estar fuera de esa (meta-)realidad (cualquiera sea la diferencia que pueda mediar entre ellas). No existe, pues, pluralidad sin unidad.

Y hay que pensar además, que, como hecho último, como último fundamento, sólo puede contar lo que simplemente lo fundamenta *todo*, pues lo que no constituye esa fundamentación total no puede ser —dado que la realidad es *una*— ni denominarse hecho o fundamento último.

2) La segunda afirmación dice: debe considerarse como 165
hecho último el que un ente mediante su propia actividad produzca un plus en el ser, un plus ontológico, con lo que se supera a sí mismo. Afirmación esta a la que habrá que añadir un fundamento. Por el momento, sin embargo, vamos a ocuparnos de la afirmación en sí.

a) La capacidad del ente para perfeccionarse mediante su propia acción no puede considerarse como un hecho último. En efecto, si el «más» cualitativo, que el ente produce mediante su propia actividad, fuera el resultado exclusivo de la propia acción, dicha actividad debería considerarse como simplemente incondicionada; es decir, como algo que se fundamenta a sí mismo en todos los aspectos. Pero eso es imposible, porque todo ente intramundano capaz de perfección es finito, y a un ser de esas características no le puede corresponder una incondicionalidad absoluta. De ahí que su acción no pueda ser una acción absoluta que se fundamenta a sí misma.

La autosuperación del ente particular tampoco se puede considerar como hecho último, porque —según hemos ya visto— sólo se da *un* hecho último. Y si afirmásemos que la capacidad de autosuperación se fundamenta exclusivamente en el ente particular como tal, habría que suponer una pluralidad de hechos últimos, ya que hay una gran pluralidad de entes particulares.

Por lo demás, cabría aquí objetar que el fundamento que 166
sostiene la capacidad de perfeccionarse en modo alguno ha de buscarse en el ente particular como tal, sino en *el conjunto del mundo*, del que el ente particular no es más que una parte. Es ésta una proposición interesante, sobre todo porque es ambivalente. Pues el «conjunto del mundo» puede significar dos cosas en este contexto. Si ese «conjunto del mundo» no significa más que la suma de los seres particulares, no se puede afirmar que la capacidad de los seres particulares para producir el crecimiento del propio ser mediante la propia actividad corresponda al mundo como un todo. Ese «todo», en efecto, que no es sino la suma de sus partes, no puede disponer de unas propiedades ra-

dicalmente distintas de las que son específicas de sus partes. Si ninguna parte puede fundamentar por sí misma la capacidad de autosuperación, tampoco el mundo como mera suma de las partes individuales puede sostener esa capacidad.

Mas, si hablamos del «mundo cual todo» no como simple suma de los entes particulares, sino que lo entendemos como la totalidad de la realidad, que cualitativamente es algo distinto por completo y esencialmente más que la suma de las partes concretas, entonces no hay impedimento alguno para decir que el fundamento último de la capacidad de autosuperarse se da en el mundo, en tanto que es la totalidad de la realidad. Quien así habla debe saber, sin embargo, lo que dice, porque eso es precisamente lo que nosotros afirmaremos (aunque expresado desde luego con otra terminología).

En concreto ocurre que el mundo como totalidad de la realidad, aunque contiene en sí al mundo en tanto que simple suma de los entes (inmanencia), lo supera a la vez esencialmente (trascendencia), porque ese mundo como totalidad de la realidad es el fundamento último y unitario de que el ente pueda superarse a sí mismo, es en cuanto al ser incomparablemente más que la pura suma de los entes particulares. De lo cual se sigue —y lo veremos más claramente en las páginas que siguen— que aquel filósofo que distingue entre el mundo como la totalidad de la realidad y el mundo como suma de los entes, pese a su conexión o a su unidad, y considera aquel mundo, y no éste, como el hecho último, como la realidad incondicionada, ese filósofo sólo se diferencia en la terminología de aquel otro que a la realidad última la llama Dios.

b) Con la reflexión precedente nos hemos ya anticipado bastante a nuestro razonamiento propiamente dicho. Todavía no nos hemos ocupado de la cuestión de si en el fondo no equivale a negar la *auto*superación el afirmar que el fundamento último de esa autosuperación del ente particular no ha de buscarse meramente en ese mismo ente particular. ¿Qué sentido tiene hablar de autosuperación, si para explicarla hay que ir más allá de la mismidad del ente?

Se plantea este problema, porque existe una tensión entre nuestro saber apriorista acerca de la necesidad y modo de la fundamentación causal, por una parte, y la exposición de ese saber que se da en conceptos inequívocos, por la otra. Esta afirmación hay que explicarla con mayor detenimiento.

No podemos negar la radical racionalidad de la realidad. Por ello sabemos con certeza que de la nada nada procede y que, por consiguiente, lo que ha aparecido alguna vez debe de tener una explicación en el plano de la realidad; es decir, debe de tener una causa. Esa necesidad captada *a priori* (o, lo que es lo mismo, con independencia de esta o de aquella experiencia particular) expresa *el principio metafísico de causalidad*. En la aprehensión de esa necesidad se contiene a la vez la idea de que cualquier explicación, cualquier fundamentación, sólo es realmente posible porque existe una explicación última de todas las cosas en la forma de una realidad última y absoluta, que tiene en sí misma por completo el fundamento de su ser real. Si, en efecto, cada fundamentación estuviera siempre referenda a otra, nada habría en definitiva fundamentado. Así, pues, el principio metafísico de causalidad expresa la idea siguiente: todo lo que existe sólo de manera condicionada requiere una fundamentación existencial incondicionada y última. Por tanto, en la esencia de la idea que aquí se expresa entra el que en cada realidad condicionada, no ciertamente con plena claridad sino sólo de forma tácita aunque *directa*, captemos lo incondicionado.

Cuando intentamos exponer de forma clara e inequívoca 168
esa idea fundamental de que lo condicionado reclama en la realidad una explicación suficiente, solemos decir las más de las veces: si una cosa no tiene en sí misma su fundamentación, habrá que buscarla en otra cosa como en su causa. Con ello expresamos nuestra idea, dada *a priori*, de que lo no incondicionado requiere absolutamente una explicación mediante una causa, respondiendo a la naturaleza de nuestro pensamiento conceptual tal como aparece en frases como éstas: «Todo lo que se mueve es movido por otro» (Tomás de Aquino, *Summa theol.* I q.2 a.3) o bien: «Cuando experimentamos que ocurre algo, siempre suponemos que precede algo de lo que aquello se sigue según una regla» (I. Kant, KrV B 240).

Pero tales fórmulas —y es algo en lo que querríamos hacer aquí especial hincapié— no se pueden equipar sin más con el principio metafísico de causalidad. Porque no expresan en modo alguno la idea fundamental (que necesariamente está presente siempre que se capta la necesidad de una fundamentación en un caso concreto) de que en la fundamentación efectiva de lo que ha de fundamentarse entra lo absoluto, y de que

sin lo absoluto no se comprende la existencia efectiva de lo condicionado. Las formulaciones tomista y kantiana, que acabamos de citar, del principio de causalidad no expresan, pues, la plenitud de la idea que deriva de haber captado la necesidad de la fundamentación causal, sino que representan esa idea sólo de acuerdo con los puntos de vista del pensamiento conceptual que requiere claridad y precisión, puesto que dicen: cuando existe algo que necesita explicación, dicha explicación ha de buscarse en otra cosa; o sea, que explicar algo significa reducirlo a otra cosa.

169 Como la forma de explicación de la ciencia moderna de la naturaleza consiste en reducir una cosa a otra (dicho más exactamente, se señala la regla por la que un acontecimiento se sigue de otro con una necesidad o con una probabilidad estadística), llamamos al principio, que subyace en esa forma de explicación, *la ley causal en las ciencias naturales*.

170 Esa ley causal de la ciencia de la naturaleza y el principio metafísico de causalidad están estrechamente unidos desde luego, aunque median entre ellos diferencias notables.

La conexión o referencia mutua consiste en que la ley científica de causalidad es una exposición conceptual clara, y que por lo mismo no lo expresa por completo, del principio metafísico de causalidad, y que la fuerza convincente, la evidencia de la ley científica causal deriva de la necesidad que se manifiesta en el principio metafísico de causalidad, porque toda fundamentación a través de otro sólo tiene sentido cuando algo se puede fundamentar en definitiva de un modo completo y, por tanto, incondicionado.

171 Pero, a la vez, entre la ley científica causal y el principio metafísico de causalidad existen diferencias considerables: el principio de causalidad en la base de lo condicionado capta de inmediato, aunque sólo implícitamente, lo absoluto; la ley causal sólo infiere un suceso de otro que le precede inmediatamente en el tiempo. Según el principio de causalidad, la causa se puede encontrar de algún modo en el efecto, aunque sea diferente de éste. Para la ley causal causa y efecto son entes claramente separables entre sí. En consecuencia el principio de causalidad se refiere a la realidad, al ente como tal, mientras que la ley causal sólo apunta a las manifestaciones o a la secuencia temporal de las manifestaciones.

172 La ley causal propia de la ciencia sólo ofrece un modelo de

las conexiones causales, pero nunca las abarca por completo. Esto se echa de ver claramente tan pronto como se hace el intento de aplicar la ley causal con todas sus consecuencias a la realidad. Semejante empresa fracasa inevitablemente, siendo el mejor ejemplo de ello la tercera y cuarta antinomia de la *Crítica de la Razón Pura* (cf. Kant, KrV B 472-489). Pero no es necesario probarlo aquí, porque ya hemos visto (143) que se incurre en contradicciones cuando se intenta reducir siempre una cosa a otra. Concretamente lo que con ello hemos demostrado es que sólo cabe mostrar que la acción no es contradictoria, cuando se reconoce que el ser operante se supera de continuo en su actividad y que, por lo mismo, no todo puede reducirse siempre a otra cosa; lo cual significa que la ley causal científica sólo en cierto aspecto representa adecuadamente la conexión de causalidad que se da en la realidad.

Mas cuando se aplica a esa realidad el principio metafísico 173
de causalidad, no se incurre en dificultades, sino todo lo contrario. Con su ayuda, en efecto, se pueden resolver aquellas contradicciones en las que nos vemos apresados cuando pretendemos forzar la realidad ajustándola al lecho de Procusto de la ley científica causal. Dicha ley causal propia de la ciencia excluye de hecho la autosuperación, porque nos enfrenta al dilema siguiente: o bien se dice que el fundamento para la autosuperación del ente se halla de hecho en el mismo ente respectivo, y en tal caso dicha autosuperación sería un hecho último que ya no puede fundamentarse, lo que equivaldría a decir que el ente particular, en modo alguno incondicional, posee una propiedad incondicional y absoluta, cosa que resulta contradictoria. O bien afirmamos que el fundamento último de que un ente pueda superarse a sí mismo hay que buscarlo en otro ser; pero en ese caso ya no podrá hablarse de *auto*superación.

Mas si se tiene en cuenta que en la línea del principio metafísico de causalidad causa y efecto nunca pueden separarse sin asumir a su vez su unidad mutua, entonces es fácil advertir dónde está el fallo al aplicar la ley causal de la ciencia de la naturaleza. El error está en suponer implícitamente que la realidad posibilitadora de que un ente se supere a sí mismo tenga que ser diferente de éste como son diferentes dos cosas. En el fondo de esa suposición implícita está el pensamiento conceptual en su forma específica, para el cual, cuando hay una diversidad, ya no puede hablarse de coincidencia.

174 Ahora bien, resulta meridianamente claro que lo que se reconoce en un ente activo como incremento del ser autorrealizado no puede reducirse *per definitionem* a otro ente distinto de él y que, por tanto, está fuera de él. De lo cual no se sigue, sin embargo, que el «más» cualitativo, producido por la autoactividad como tal, no pueda ser producido también por aquella realidad que, como hecho último, es el fundamento de todo lo real. Este hecho último, al no ser idéntico (por su trasparencia) con el ente finito, no asume el papel que le corresponde al ente finito como tal en la actividad que le es propia, y por ende no pone en peligro la *auto*superación del ente; pero, como (por su inmanencia) no es simplemente distinto del ente finito, puede hacer posible que el ser finito realice lo que «por sí solo», es decir, con independencia de su fundamento último (lo que ciertamente es una forma de consideración abstracta) no sería capaz de hacer: producir más de lo menos; con otras palabras, obrar de tal modo que el resultado de su actividad sea cualitativamente más que la suma de las influencias derivadas de otros entes intramundanos.

175 Sobre la base de cuanto llevamos dicho fácilmente se puede rectificar la observación, a menudo repetida, de que no se ha de utilizar el principio de causalidad en conexión con la prueba de la existencia de Dios. Quienes así hablan se apoyan en Kant, ya que éste ha demostrado que, con ayuda de dicho principio, nunca se puede concluir la existencia de una realidad trascendente y absoluta, pues que tal principio sólo ha de aplicarse a objetos de una posible experiencia empírica. El punto de vista kantiano a propósito del principio de causalidad sólo se entiende si tenemos en consideración que no hace ninguna diferencia entre el principio metafísico de causalidad y la ley causal de las ciencias naturales. Al faltar en Kant esa diferencia, su afirmación de que el principio de causalidad sólo puede aplicarse a los fenómenos, resulta en parte correcta y en parte falsa. La afirmación es correcta, en la medida en que la ley causal científica, en la que propiamente piensa Kant cuando habla de causalidad, sólo cuenta de hecho para los fenómenos; y es falsa, porque no se puede aplicar al principio metafísico de causalidad.

4. *Dios como condición posibilitadora de la autosuperación*

En las reflexiones que anteceden parece que nos hemos 176
apartado por completo de nuestro tema. De hecho era necesario explicar toda una serie de problemas concretos para poder introducir y fundamentar el difícil concepto de la autosuperación; y para mostrar, respectivamente, que en modo alguno se niega la autosuperación cuando se plantea el problema de cuál puede ser el fundamento último de esa capacidad admirable.

Cierto que en el tratamiento de esta última cuestión ya se 177
ha demostrado que lo que explica en definitiva el misterio del mundo que evoluciona y la autosuperación del ente finito sólo puede serlo la realidad absoluta. Sólo así podemos aclarar, en efecto, el hecho sorprendente y al parecer en contradicción con las reglas del pensamiento lógico de que de lo menos pueda obtenerse un más. Cierto también que la realidad incondicionada sólo puede hacer comprensible el incremento del ser autooperado por los entes finitos, *si dicha realidad se distingue radicalmente de éstos, sin ser frente a los mismos otro ente.* Pues en el caso de que se identificara sin más con éstos, la plenitud de perfección entraría ya en el contenido ontológico de los entes finitos, y ya no podría hablarse de que éstos se superan a sí mismos realmente y no sólo en apariencia.

Pero simultáneamente el ser de la realidad absoluta debe ser de tal modo que no esté simplemente fuera del ser de los entes finitos. Pues que si el absoluto no perteneciera de una manera inequívoca, imposible de determinar pero real, al ser de los entes finitos, es decir, que si a pesar de su diversidad no fuera el fundamento interno y constitutivo del ser de los entes finitos, no se comprendería cómo de lo menos *por sí mismo* puede resultar un más, ni cómo el ente finito puede superarse *a sí mismo*. Esa realidad absoluta, que no puede identificarse con los entes del mundo, «trascendente» pero que a la vez penetra el mundo entero y está presente en él de una manera «inmanente», y que es la condición para que puedan darse la autosuperación y la evolución, es la realidad a la que llamamos Dios.

De ello se sigue que Dios perfecciona lo que es (es decir, lo 178
que tiene su contenido ontológico de él) comunicando al ente la facultad de desarrollarse a sí mismo; o, dicho de modo más exacto, confiriéndole «la autoperfección». Como solía decir

P. Teilhard de Chardin: «Dieu fait se faire les choses» (Dios hace que las cosas se hagan a sí mismas). Así, pues, cuando partimos del hecho de la evolución o, lo que es lo mismo, del incremento perfectivo del mundo, llegamos a Dios, no tanto porque es el fundamento último de la realidad mundana contingente (que este amplio aspecto ya ha sido tema del capítulo precedente), sino que llegamos a Dios por cuanto que es el fundamento último de la dinámica, de la autoactividad de los entes. El mundo evolutivo apunta a la realidad absoluta, que perfecciona el mundo de una manera *trascendente-inmanente*.

V

OBSERVACIONES A LA DENOMINADA PRUEBA ONTOLÓGICA DE DIOS

La experiencia atemática de la absolutez puede desarrollarse 179
conceptualmente desde otros planteamientos diferentes. Aquí sólo vamos a estudiar una única prueba de Dios, que ha jugado un papel importante en la historia de la filosofía, y cuya exposición nos brinda la oportunidad de ofrecer todavía algunas reflexiones fundamentales sobre nuestro tema. Se trata de la prueba de la existencia de Dios, que presentó por primera vez Anselmo de Canterbury en los capítulos II y III de su *Proslogion*. Y desde entonces no ha cesado la discusión acerca de este argumento. En el curso de la historia ha ido encontrando importantes defensores (como Buenaventura, Descartes, Leibniz, Hegel) y también enemigos agudos (los más famosos de los cuales han sido sin duda Tomás de Aquino y Kant). Su vigencia se discute todavía hoy acaloradamente y, con gran sorpresa, por parte sobre todo de los representantes de la filosofía analítica (cf. Hubbeling 1981, 78-87). El nombre, hoy generalizado, de «prueba ontológica de la existencia de Dios» se debe a Kant, que la nombró así porque arrancaba de la concepción —corriente en su tiempo— de la ontología como ciencia del ente posible en cuanto tal. Al rechazar nosotros esa concepción de la ontología, hablamos con Brugger (1979, 207) de la «denominada» prueba ontológica de Dios.

180 Anselmo parte del hecho de que el necio, que niega la existencia de Dios, tiene que imaginarse algo cuando pronuncia la frase: «No hay Dios.» Y lo que entiende por Dios es ciertamente un ser por encima del cual no se puede pensar nada mayor. Ahora bien, lo que él entiende por Dios es algo que, al entenderlo, está presente en su entendimiento. Pero aquello, mayor de lo cual no es concebible nada, no puede existir *sólo* en el entendimiento, en el pensamiento. Porque si, en efecto, existiera únicamente en el entendimiento, cabría también pensar algo como existente en la realidad, lo que evidentemente sería mayor. Con otras palabras, se daría la consecuencia contradictoria de que aquello, superior a lo cual no cabe pensar nada, sería a la vez algo superior a lo cual cabría pensar otra cosa. De todo ello saca Anselmo la consecuencia de que aquello, por encima de lo cual no cabe pensar otra cosa mayor, existe también sin duda alguna en la realidad.

181 La objeción, que habitualmente se aduce contra tal razonamiento, suena así: es una conclusión falsa, puesto que ahí se da un tránsito desde el orden lógico o mental al orden de la realidad, tránsito que no está permitido. Del que se piense algo como existente no se puede deducir la existencia real de lo pensado. Pues —como dice I. Kant— la existencia no es un predicado real; con otras palabras, no es una definición que constituya el contenido de un concepto (cf. su famoso ejemplo según el cual cien táleros existentes y cien táleros pensados no presentan la menor diferencia en la determinación abstracta de su contenido, KrV B 627). De ahí que mediante un mero análisis conceptual jamás pueda afirmarse de un modo fundado la existencia de lo pensado en el concepto. Tomás de Aquino dice en el fondo lo mismo. Concede ciertamente que la existencia pertenece a la esencia de Dios; pero eso (antes de la prueba de la existencia de Dios partiendo de los datos de la experiencia) *no nos* es «por sí» conocido *(per se notum)*, aunque pueda decirse que *en sí* es evidente (cf. *Summa theol.* I q.2 a.1).

182 Esta crítica es ciertamente atinada, por cuanto que del concepto (del ser pensado) de una *cosa individual* nunca se puede deducir su existencia. Es cierto que de alguna manera cada concepto se fundamenta en la realidad; es decir, todo concepto va ligado de algún modo a la experiencia de algo existente (aun-

que a menudo llegue a través de varios eslabones mentales). Pero de ello no se sigue en absoluto que la «cosa» pensada exista realmente y de hecho (se trataría de una «cosa» que, como tal, es una construcción del entendimiento, como lo son las formas geométricas puras, y que por lo mismo sólo se dan como «cosas del entendimiento»). Pues, primero, la experiencia se puede interpretar erróneamente, se puede exponer de manera falsa; y, segundo, aunque no haya ningún error, del que en una cosa haya existido una vez o vaya a existir en el futuro, no se sigue su existencia presente. Dicho más brevemente: de la posibilidad no se sigue la realidad.

Y eso es algo en lo que insiste el propio Anselmo. En sus explicaciones mediante la referencia al pintor, que planea pintar algo pero que todavía no ha llevado a efecto su plan, llama la atención sobre la notable diferencia que representa «el que una cosa exista en el conocimiento» o «el que se conozca que la cosa existe». Es, pues, consciente de que del mero ser pensado de una cosa no se puede deducir su existencia real; pero afirma sin embargo que del ser pensado del absoluto se sigue su realidad. Evidentemente es del parecer que en el caso del pensamiento de lo absoluto sin más la situación real es distinta de cuando se piensa en cualquier cosa concreta. Para entender esta diferencia, que existe de hecho, hemos de considerar las condiciones para el pensamiento de lo absoluto.

2. *¿Cómo llegamos a pensar lo absoluto?*

Para responder a esa pregunta es necesario ahondar un poco 183
más. El concepto, es decir, lo que nosotros pensamos cuando entendemos una «cosa», no es una creación independiente en el conjunto de nuestro conocimiento. Es lo que media entre el objeto designado con una palabra y nuestra experiencia del ser, que nunca se puede desarrollar por completo, que en el fondo es siempre atemática y sólo está sugerida por la expresión lingüística, y que abarca la realidad como tal. De ahí que en el concepto se haga patente toda la tensión de la forma del conocimiento humano: la coincidencia fundamental entre pensamiento y ser (conocimiento y realidad), en que consiste el conocer como tal, sólo se realiza de una manera imperfecta en nuestro conocimiento humano; es decir, de una manera en que

la diferencia de lo pensado y lo real aparece en primer plano. Por ello la necesidad de distinguir siempre en el concepto dos aspectos.

184 1) En su expresividad el concepto es *un contenido mental abstracto*, expuesto por la definición o la descripción más exacta posible de las determinaciones que pertenecen a su contenido. En este aspecto el concepto es *la presentación no sensible de una quididad captada de un modo general*. Esa «quididad» (quidditas), que no es palabra demasiado bonita, pretende señalar todo aquello sobre lo que podemos informarnos con la pregunta: ¿qué es eso? La expresión «presentación no sensible» pretende limitar el concepto de la representación; porque el concepto en virtud de su generalidad (es decir, en virtud de su aplicabilidad a una pluralidad de «objetos» en el mismo sentido) es algo esencialmente distinto de la representación (que siempre presenta lo particular), aunque el hombre no concibe nada sin unas representaciones concomitantes. Ciertamente que el calificativo de «presentación no sensible» tiene al menos ciertas resonancias irritantes, si no abiertamente contradictorias. Pues ¿de qué puede tratarse en tal presentación?

En la filosofía tradicional se aludía a la conciencia pensante, en que lo comprendido o conceptuado estaba presente como concepto y como liberado de cualquier representación y de cualquier palabra. Pero ello es, a su vez, una imagen abstracta del concreto proceso cognitivo humano. Nosotros no tenemos conceptos independientes del lenguaje, independientes de la palabra. Porque el lenguaje, en el que aparecen las ideas, tiene en todo caso una componente sensible, y por ende la expresión «presentación no sensible» es inexacta. Mas no se puede substituir sin más con la expresión espontánea de «presentación lingüística», ya que el pensamiento, en tanto que intelección conceptual, no está en la misma pese a su vinculación al lenguaje.

Lo que pueda significar sólo lo aclararemos teniendo en cuenta el otro aspecto, más profundo, del concepto.

185 2) El concepto no es sólo un contenido mental abstracto, sino también *la captación de una «cosa»*. Como mera presentación de una «quididad» abstracta no tiene ningún valor cognitivo. Ese valor sólo lo tiene en tanto que, a la vez, no es un intento totalmente fracasado de presentar la realidad tal como es. Bajo este respecto el concepto es *la expresión de la realidad*,

siempre ciertamente insatisfactoria pero pese a todo lograda de alguna manera. Con ello queremos decir que en el proceso de su conocimiento el hombre conocedor alcanza la realidad, lo que es; es decir, que existe un elemento absoluto en nuestro conocer.

Pero esa «experiencia del ser» permanente como tal atemática, porque no tenemos una visión espiritual explícita de la realidad. En clara expresividad sólo se tematiza el aspecto mencionado bajo 1), que en razón de su carácter general abstracto (de su carácter modélico) sólo tiene frente a la realidad un valor cognitivo limitado y, estrictamente hablando, un valor nulo, si no fuera a la vez expresión, insuficiente sí pero real, de la experiencia del ser que abarca la realidad como tal. Con ello se rompe naturalmente la rigidez del concepto abstracto y totalmente inequívoco (exacto); es decir, que queda incorporada al concepto la ductilidad de la palabra, que prevalece en el lenguaje vivo (y que en filosofía se expresa con el concepto de analogía). Ese carácter analógico de todas las designaciones, que en el lenguaje cotidiano aparece de continuo (en oposición a los lenguajes «científicos» regulados) es una prueba de que lo concreto (es decir, el ente como ente) está presente de hecho, aunque no propiamente tematizado, en el pensamiento, en el concepto. Así, pues, la experiencia del ser, ese elemento supralingüístico, se expresa en el lenguaje mediante el empleo analógico de las palabras, que nunca puede establecerse de manera inequívoca respecto de la realidad siempre distinta; o sea, se expresa de un modo atemático (cf. al respecto D.M. De Petter, 1964 y E. Schillebeeckx, 1965, 215-219).

A propósito de la prueba anselmiana de Dios es importante 186
sobre todo, que el concepto, como contenido mental abstracto, deja de lado la experiencia (sobre la que en definitiva se fundamenta) y prescinde de la existencia. La «quididad» en sí, considerada según su propio contenido, es independiente de si se realiza o de si simplemente se piensa. Por ello se comprende fácilmente, sin que sean necesarias demostraciones prolijas, que del ser pensado del concepto en ese sentido nunca se puede concluir la existencia real de lo designado por el concepto.

Pero las cosas ocurren de manera distinta, cuando el concepto se entiende como «captación de una cosa». En este sentido el concepto es la expresión de una experiencia, que como expresión es imperfecto, pero que fundamentalmente no deja

de hacer blanco en lo experimentado. Cierto que del concepto así entendido no se sigue necesariamente la existencia consciente-trascendente de lo que el concepto representa con clara expresividad (como contenido mental abstracto), pero sí al dar como real todo aquello, *que como base experimentada es necesario para que pueda formarse el concepto (la idea).* Esto podemos explicarlo con ayuda de un ejemplo, que se apoya en Kant. Del hecho de que yo piense que tengo mil pesetas, no se sigue ciertamente que las tenga en mi bolsillo. Pero el hecho supone que puedo pensar en las mil pesetas, que conozco por experiencia lo que es la peseta y que he hecho experiencias con sumas de dinero, por lo que puedo entender lo que son mil pesetas. Del hecho, pues, de que yo imagine las mil pesetas, síguese que existe una cierta cantidad de pesetas. Cierto también que yo puedo imaginar una cantidad tan astronómica de pesetas que jamás el Banco de España podría poner en circulación, y que por tanto no puede «darse». Pero las bases de lo pensado, los distintos elementos, tienen que experimentarse. *Porque lo que no tiene base alguna en la experiencia, tampoco puede pensarse.*

187 Por lo que hace al «concepto» o pensamiento del absoluto, síguese que lo absoluto de alguna manera debería haberse experimentado, si tenemos su «concepto» o su idea. La idea del absoluto, presente en nuestra conciencia, no puede fundarse únicamente en la múltiple experiencia de lo finito, de lo no absoluto, porque no existen «elementos» con los que mentalmente pudiera construirse el absoluto. Aquello, en comparación con lo cual no puede pensarse nada mayor, lo simplemente absoluto, lo que es infinito en todos los aspectos, nunca se puede obtener por la adición de lo finito, por mucho que se prolongue esa adición.

188 El «concepto», el pensamiento de lo absoluto, es, pues, un concepto o pensamiento inhabitual distinto de todos los otros pensamientos o conceptos. La diferencia radica en que es posible indicar su contenido con expresiones lingüísticas, pero nunca se puede describir como un objeto expuesto claramente. Las descripciones habituales, como «el ser prefectísimo», «lo que se fundamente en sí bajo cualquier respecto», «lo infinito actual», «la plenitud pura del ser», «lo que se identifica plenamente consigo mismo», etc., descripciones que con un rigor conceptual se diferencian notablemente entre sí, apuntan a lo

mismo sin poder aprehender ese uno. Lo cual significa que propiamente no existe un concepto del absoluto en el sentido antes expuesto (1); es decir, que no existe un contenido mental abstracto por el que nosotros podamos captar la «naturaleza», la «esencia», de lo absoluto de una manera general. Un «concepto» de lo absoluto sólo se da como una exposición lingüística de la experiencia de lo absoluto, que nunca puede establecerse inequívocamente en su significado.

La razón que puede darse es simple: jamás nos encontramos con lo absoluto como con un objeto delimitado, lo absoluto nunca se experimenta temáticamente (como contenido al que se aspira directamente). Pero siempre se coexperimenta en cualquier conocimiento de la realidad. A nosotros se nos da en forma atemática, en la «experiencia trascendental» o en la experiencia implícita del ser, y puede demostrarse mediante una reflexión sobre las condiciones de ciertos elementos que se presentan en el proceso cognitivo (35-56).

Si consta, pues, que es imposible pensar lo absoluto sin haberlo experimentado (atemáticamente), quiere decirse que el pensamiento de lo absoluto constituye una referencia a lo que se ha experimentado. Considerada desde esta perspectiva, la prueba anselmiana de la existencia de Dios no es más que un desarrollo original de la experiencia del ser, y como tal, una prueba —que en su brevedad fácilmente puede prestarse a malas interpretaciones, pero fundamentalmente sólida— de que existe lo absoluto. No se logra aquí nada más, pero tampoco nada menos, de lo que ya queda expuesto más arriba (120) en el paso I de la prueba de la contingencia. Anselmo ya no se esfuerza por demostrar propiamente la trascendencia del absoluto frente al mundo, cosa que en cierto modo se justifica desde su punto de vista. Pues si se tiene realmente, y no sólo en forma hipotética, un concepto de lo absoluto; con otras palabras, si realmente se ha entendido aquello por encima de lo cual no cabe pensar nada mayor, se ha eliminado de raíz el peligro de confundirlo con el mundo, que siempre es capaz de mayor perfección (cf. Welte 1978, 105-110). 189

Bibliografía: sobre la «prueba ontológica de Dios»: Henrich 1967; Hartshorne 1965; Plantinga 1965; Barnes 1972; sobre las pruebas de la existencia de Dios en general: Seiler 1965; Cramer 1967; Huonder 1968.

«Dios no es la hipótesis concluyente que se sigue del anteproyecto de una plenitud de la imagen del mundo, sino la única tesis que se forma con todas las

hipótesis con las que nosotros construimos nuestra imagen mundana. Pues siempre, y en concreto cuando se trata de formar de una imagen del mundo, con anterioridad a su estructura, se supone que se da un sentido, una conexión, una referencia mutua entre la pluralidad de las cosas mundanas, que para nosotros están ensambladas formando un todo, y así se afirma simultáneamente una unidad de sentido *original*, que precede a la pluralidad. El conocimiento de la limitación, de la abertura y de la cuestionabilidad crítica de una imagen del mundo, del que vive toda ciencia, a su vez sólo es posible en virtud de la afirmación apriorista e implícita de un ser infinito al que se apunta de un modo asintótico, que llamamos Dios.» (K. Rahner, 1956, 458s.)

PARTE TERCERA

SOBRE LA ESENCIA DE DIOS

Hasta ahora nos hemos ocupado principalmente de la cuestión acerca de la existencia de Dios. En las páginas que siguen vamos a intentar entender de alguna manera la esencia de Dios: en el bienentendido de que esencia no puede significar aquí la determinación fundamental del ente en tanto que contrapuesta a lo no esencial o aparente, sino simplemente el conjunto de aquello a lo que se responde cuando nos preguntamos «¿qué es esto?» Y es que las preguntas de «¿existe Dios?» y «¿qué es Dios?» van tan estrechamente emparejadas que en el fondo sólo cabe responder con la vista puesta en ambas. Nosotros —como veremos— no tenemos, en efecto, acceso alguno a la pregunta segunda si no es mediante la respuesta a la primera. Y, a la inversa —como ya queda demostrado—, no podemos responder a la primera de esas preguntas sin anticipar ya la contestación a la segunda. 190

Efectivamente, cuando nos hemos referido a la existencia de Dios, hemos ya mencionado sus determinaciones más importantes; ha quedado claro que es simplemente incondicional, que lleva en sí el fundamento de su ser, que es distinto del mundo, aunque no se distingue el mismo como una cosa se distingue de otra, y que es de naturaleza personal. No hubiéramos podido afirmar su existencia, si no hubiéramos sabido nada de él, o —mejor dicho— de quién es. Si hablamos, pues, de la existencia o de la esencia de Dios, en cualquier caso se trata de la tematización de la «experiencia trascendental». Sólo que hasta ahora lo que ocupaba el primer plano de nuestra atención ha sido la existencia de Dios, mientras que de ahora en adelante se tratará de una exposición un tanto amplia de las propiedades divinas que, de manera concomitante, hemos conocido en la existencia de Dios. Para ello es imprescindible, sin embargo, que empecemos por aclarar las condiciones para un lenguaje coherente y con sentido sobre Dios.

I

¿CÓMO HAY QUE HABLAR DE DIOS?

191 El problema «del lenguaje acerca de Dios» no se plantea por primera vez en nuestros días. Los grandes filósofos y teólogos han sabido de siempre que todo lenguaje sobre Dios es siempre *la expresión de lo inefable*. Sólo que al ocuparse la filosofía más directamente del lenguaje, también se ha agudizado más la conciencia de este problema.

1. *El problema y sus motivos*

192 Respecto de cualquier afirmación acerca de Dios cabe preguntarse: ¿Qué significa propiamente? ¿Qué se quiere decir, por ejemplo, al proclamar que Dios es bueno? Muchos afirman que, para comprender realmente esa frase, es preciso poder presentar exactamente su sentido, y en ello sobre la base de una experiencia que se puede examinar de forma inequívoca. De esa exigencia síguese —aun renunciando a considerar como prueba de la bondad de Dios sólo unos sucesos perfectamente definidos y establecidos de antemano— al menos esto: Hay que dejar abierta la posibilidad de que la afirmación «Dios es bueno» puede eventualmente demostrarse falsa mediante hechos que hablan contra ella. Cierto que el creyente no querrá acceder a esto último, pero se le planteará el problema de si realmente puede tener sentido llamar bueno a Dios, cuando tal afirmación no es conciliable con todas las situaciones que podemos examinar. O, para servirnos de otro ejemplo: ¿Qué puede significar, cuando se dice que Dios es la causa (primera) del

mundo? Tal aserto no tiene un significado preciso —en el sentir de muchos—, mientras no estemos en condiciones de exponer en qué sentido preciso ejerce Dios la causalidad.

Y en esa línea se puede criticar cualquier lenguaje acerca de Dios y decir que todos nuestros términos son en el fondo inadecuados para aplicárselos a Dios. Dado que toda su significación la derivan de la experiencia de la realidad finita, no están en grado de describir lo incondicional e infinito cuando ha de pensarse como Dios. Cuando, en efecto, las designaciones sacadas de nuestra experiencia (y no tenemos otras a nuestra disposición) las referimos a Dios, se impone «extender» su significación originaria a lo infinito, lo cual representa necesariamente un cambio fundamental e incontrolable de su significación original, con lo que se convierten en fórmulas vacías sin contenido alguno. Expresado en la terminología de Kant, esto equivale a decir que el ideal de la razón se proyecta más allá de las fronteras de la experiencia posible, con lo que surge no un saber, sino una apariencia trascendental.

Es una objeción que hemos de tomar muy en serio, pues 193
que si no conseguimos refutarla, no sólo excluiría cualquier lenguaje con sentido acerca de Dios, sino que incluso pondría radicalmente en tela de juicio la afirmación de la existencia divina, porque ni siquiera podría decirse con fundamento de Dios que «existe».

Antes de afrontar esta objeción vamos, sin embargo, a em- 194
pezar haciendo una concesión, con el fin de delimitar claramente las posiciones. Es exacto, en efecto, que con ayuda de expresiones cuya significación está establecida sobre aspectos de la realidad bien precisos, perfectamente definidos y claramente diferenciados, no se puede decir nada con sentido acerca de Dios. De modo que cuando los filósofos de la corriente lingüístico-analítica —que sólo están dispuestos a hablar de conocimiento en aquellos casos en los que se aplica el lenguaje exacto de las ciencias de la naturaleza con el método epistemológico que en ellas subyace— comprueban que el lenguaje acerca de Dios sólo conduce a unas aporías insolubles, y hasta piensan que a las afirmaciones relativas a Dios no les corresponde ningún valor cognitivo sino que más bien hay que explicarlas como expresión de unas emociones o barruntos, e incluso como un error, estamos ante una conclusión que no debe sorprendernos. De antemano más bien diríamos que no cabe

esperar otra cosa. En realidad debería resultar evidente que sobre Dios no se puede hablar como sobre una cosa particular y perceptible. No se puede establecer un diálogo con quien se cierra a esa idea. Sobre Dios sólo podemos conversar con sentido, si entendemos lo que se ha de calificar como saber o conocimiento, si tenemos idea de hasta dónde se extiende la experiencia humana y qué es lo que puede considerarse como realidad.

195 Desde esta reflexión resulta ya claro que el verdadero motivo de todas las dificultades a propósito del razonamiento acerca de Dios es la exigencia de enjuiciar las afirmaciones sobre Dios según los mismos criterios que se tienen por válidos para las afirmaciones científicas. Aunque, hablando con propiedad, las dificultades para hablar de Dios no derivan de la exigencia señalada, sino más bien de su interpretación restrictiva que las más de las veces ni siquiera se expresa dándola por sobreentendida.

De cualquier ciencia se ha de exigir que los conceptos empleados los introduzca de una forma adecuada a su objeto, que exponga claramente dichos conceptos y que los aplique de manera coherente. Se debe pedir, además, a cualquier ciencia de lo real o positiva (a saber, la que se ocupa de la realidad dada, en oposición a las ciencias formas puras, como la lógica y la matemática), que reduzca sus afirmaciones esenciales a la realidad; con otras palabras, que en último término esté fundada en una experiencia. De ahí, sin embargo, está muy lejos de seguirse que sólo se pueda hablar de una afirmación científica cuando la exigencia de exactitud y de fundamentación experimental se cumple tan perfectamente como ello es posible en el campo de la investigación científica de la naturaleza.

196 Una cierta exactitud hay que exigirla también del lenguaje que intenta presentar la realidad de Dios; en el sentido de que debe ser un lenguaje reflexivo, y que por lo mismo ha de tener cuenta explícita de las exigencias que le impone su «objeto» y de las posibilidades que se le abren respecto de ese mismo «objeto». Honradamente, sin embargo, de las afirmaciones referentes a Dios no se puede pedir la exactitud que con razón exigimos a las ciencias que estudian los campos concretos de la realidad intramundana; exactitud que se caracteriza por una definición conceptual que diferencia entre sí los diversos aspectos de la realidad y sobre todo por el retorno a los hechos parti-

culares comprobables mediante una percepción sensible (por lo demás, dicha exactitud ni siquiera se puede recabar del lenguaje que describe las relaciones interpersonales en el ámbito humano).

Aquí, no obstante, se indica ya a la vez que también se debe rechazar la exigencia de que las afirmaciones acerca de Dios se funden en la experiencia, en el sentido en que deban derivarse de las observaciones particulares como tales. El transfondo experimental del lenguaje sobre Dios no son determinadas percepciones empíricas, sino la experiencia del ser, en sí atemática, que surge de cualquier experiencia particular. Esa experiencia ontológica es la experiencia trascendental, de la que hemos hablado en la parte primera (35-56).

Quienes no pueden conceder al lenguaje acerca de Dios un 197
sentido racional, tienen una representación radicalmente falsa de Dios Dios no es, en efecto, como un objeto al que podamos referirnos de forma inequívoca; no es un ente particular que pueda compararse con lo que conocemos directamente. Dios es más bien el fundamento último e incondicionado de todo, que nosotros suponemos siempre y que, por tanto, nunca podemos representar con ayuda de una idea determinada ni de un concepto delimitado.

Mas como, pese a todo ello, debemos hablar de Dios, y eso sólo podemos hacerlo mediante el lenguaje humano que primordialmente se ordena a una descripción objetiva, todas las afirmaciones sobre Dios le resultarán falsas a quien sólo considera coherente y fiable el lenguaje objetivo y exacto, porque para él todo lo que en la intención del hablante debería ser *mera referencia* a la realidad conceptual, no descriptible propiamente, se interpreta como una *descripción inconsecuente del objeto*.

2. *El lenguaje dialéctico o analógico sobre Dios*

De Dios no sabemos, por consiguiente, de la misma ma- 198
nera que sabemos acerca de las cosas que nos rodean y de sus propiedades. Pero de este hecho el positivista, que equipara la realidad como tal con las cosas que pueden percibirse por los sentidos, sacará la conclusión de que Dios es una pura idea humana, a la que nada corresponde en la realidad. Como queda

dicho, el fundamento de nuestro saber no es la experiencia que se refiere a un hecho particular, sino la experiencia trascendental, que está a disposición de todos nosotros como consecuencia de que nos hallamos en el mundo cual seres autoconscientes. La experiencia trascendental es la captación, directa pero atemática, del ser y de sus elementos estructurales necesarios, y como tal es el fundamento de todo el conocimiento de la realidad. Para ella es constitutivo el elemento de la subjetividad, que nunca es objetivable (nunca puede representarse en sentido estricto como un objeto), sino que viene dado exclusivamente en el proceso del conocimiento y de la libertad.

La exposición siempre insuficiente de esa experiencia lleva a muchas afirmaciones diferentes pero que, a pesar de sus diferencias, están conectadas entre sí, y todas ellas apuntan a la única y suprema realidad absoluta que llamamos Dios. De Dios sabemos, pues, a la manera que sabemos del punto de vista incondicional e inalienable que nos viene dado en nuestra conciencia del yo: que somos sujetos libres, capaces de autodeterminación; y como sabemos del carácter incondicional del deber moral, como sabemos de una exigencia absoluta que sentimos de verdad objetiva, como somos conscientes de nuestra propia infinitud pese a que somos finitos, como sabemos del ser en cuanto tal ser, al igual que sabemos de la unidad de los contrarios, es decir, que la unidad y la diversidad no se excluyen necesariamente, como sabemos de la cognoscibilidad fundamental de la realidad, etc. En sentido estricto nosotros sabemos de Dios como el fundamento último y como la última condición posibilitadora de todas estas ideas básicas.

199 Y al no saber de Dios más que de esa manera, se comprende sin más que nunca podamos describir directamente su realidad; sino que si queremos hablar de él, tengamos que servirnos de los datos de nuestra experiencia, que a él apuntan. En efecto, aunque nada de cuanto encontramos en el mundo pueda representar adecuadamente a Dios, toda realidad contiene alguna referencia al mismo (en cuanto que en ella se manifiesta, por ejemplo, una autonomía, actividad, persistencia y, en algunas circunstancias, vida, belleza, fuerza, etc.; o al menos se manifiesta porque la realidad «es», porque «existe»). De ese hecho se deriva *el carácter dialéctico* del lenguaje acerca de Dios.

200 1) La tesis de que de Dios sólo se puede hablar dialéctica-

mente es una vieja idea filosófica. En general es conocida como la denominada «triple vía hacia Dios», y que es la vía de la afirmación, de la negación y de la superación. Su conocimiento lo debemos sobre todo a la recepción medieval de las ideas neoplatónicas, transmitidas a través de los escritos del Pseudo-Dionisio Areopagita (s. VI d.C.).

La *vía de la afirmación* significa que podemos y hasta debemos predicar de Dios todo lo que en el mundo y en nosotros mismos comprobamos como valor, como determinación positiva, como perfección. El fundamento para ello es que hemos conocido a Dios como la condición absoluta del mundo, como la causa última de toda la realidad. Ahora bien, entre la condición y lo condicionado, entre la causa y el efecto, existe necesariamente una cierta semejanza y hasta una identidad que se ha de precisar con mayor exactitud. Cuando atribuimos a Dios las perfecciones observadas en el mundo, cierto que debemos proceder con cautela. Ninguna perfección particular, tal como está realizada en el mundo, se le puede transferir a Dios tal cual. De lo que se sigue que todas nuestras predicaciones afirmativas de Dios sólo pueden ser verdaderas en tanto que incluyen a la vez el elemento de la negación. 201

La *vía de la negación* es la vía de las tachaduras. Consiste esencialmente en eliminar de nuestras afirmaciones sobre Dios todo lo que no le conviene; en relación con Dios se niegan las imperfecciones, que necesariamente están presentes en nuestros asertos debido al origen criatural y, en consecuencia, a la manera de ser finita de todas nuestras designaciones. 202

En la negación existen diversos grados: *a)* Por descontado que se debe negar de Dios todo cuanto experimentamos en el mundo como malo, defectuoso e imperfecto. Los predicados que expresan esas propiedades sólo pueden referirse a Dios a modo de negación total, como, por ejemplo, Dios no es envidioso, Dios no es ciego.

b) Debemos, además, negar de Dios todas aquellas perfecciones que por su índole incluyen necesariamente la finitud como tal y, por ende, una limitación de la perfección. Así, no podemos decir de Dios que tenga un cuerpo, que crezca.

c) Finalmente, referidas a Dios hay que negar, al menos en cierto aspecto, incluso aquellas determinaciones que ciertamente no expresan una imperfección, y que por lo mismo se podrían afirmar sin más de Dios, si es que la manera con que

vienen dadas en nuestra experiencia no fuera siempre la propia de la criatura y por ende finita. Tales perfecciones hay que negárselas a Dios, por cuanto que en las expresiones que las designan siempre se mezcla para nosotros una componente que señala la finitud. Con otras palabras, del significado de esas expresiones hay que eliminar cuanto es consecuencia de la realización finita de tales perfecciones.

De acuerdo con todo esto, podemos y hasta debemos decir de Dios por ejemplo, que vive, mas no al modo en que lo hacemos nosotros, paso a paso y en constante apertura a una corrección de nuestros conocimientos. De Dios debemos predicar que existe, pero no a la manera condicionada y finita de las cosas del mundo y de nosotros mismos.

La negación, pues, no es algo que se le agregue desde fuera a la afirmación, sino que produce el cambio cualitativo interno de la afirmación positiva aplicada a Dios.

203 Y con esto nos encontramos ya en la *vía de la superación* o elevación. Se caracteriza por suprimir mediante la negación las fronteras de las predicaciones afirmativas hechas acerca de Dios, y con ello expone la realidad de Dios que supera cualquier determinación finita. La vía de la superación representa la unidad de afirmación y negación, con la cual se libera el elemento de la realidad finita que siempre apunta más allá de la misma. Por lo que al negar la forma finita en que se realiza una perfección, esta perfección se transforma desde lo más íntimo. Cuando decimos, por ejemplo, que Dios es el ser infinito e incondicionado, estamos señalando aquella perfección que conviene esencialmente a Dios, el absoluto; estamos, efectivamente, señalando el «ser», aunque no nos hallemos en condiciones de expresar la forma de su realización en forma positiva. De la manera de ser divina como tal, sólo podemos hablar a manera de negación, como cuando decimos «*in*finito», «*in*condicional».

204 La denominada triple vía para el conocimiento divino no representa, por lo mismo, tres accesos distintos a la realidad de Dios, sino que se trata más bien de tres aspectos de nuestro conocimiento metafísico relacionados entre sí. La tesis, la antítesis y la síntesis no son elementos autónomos del pensamiento humano, sino los elementos de cualquier forma de conocimiento que alcanza la realidad como tal con ocasión de la percepción sensible y, por ende, en dependencia de la expresión conceptual La forma de discurso dialéctico, que aúna afirmación y

negación y que en ese aunamiento supera a ambas, se demuestra necesaria en todos aquellos casos en que el lenguaje ha de expresar lo claramente inexpresable, lo «inefable». Por la naturaleza misma del tema esa necesidad alcanza su punto culminante al hablar de Dios.

2) En virtud de lo dicho, es evidente que nada puede predicarse de Dios y de una realidad creada exactamente en el mismo sentido. Lo cual no debería sorprendernos, desde luego, ya que ningún predicado puede aplicarse en el mismo sentido a la realidad concreta y diversa que nos sale al paso; y cuando se piensa poder hacerlo, es que se trata no de lo preexistente a nuestro conocimiento sino de una construcción de nuestro propio entendimiento. Y todo ello porque la aplicación de las designaciones en el mismísimo sentido, la llamada «univocidad» que persiguen los lenguajes científicos y regulados, sólo es posible sobre el supuesto de una abstracción de lo concreto real. 205

Por consiguiente, cuando entra en juego una representación de la realidad como tal, ninguna palabra se emplea «unívocamente», es decir, en un sentido exactamente igual. Y si esto vale dentro de la realidad creada, muchísimo más ha de contar en el lenguaje acerca de Dios.

Mas del hecho de que al hablar de Dios excluida la identidad exacta del significado de las expresiones o el «uso unívoco» de los predicados, todavía no se sigue que el traslado a Dios de una designación tomada del mundo sea sólo una igualdad en la denominación (es decir, un «equívoco») sin correspondencia alguna en el significado. Porque siempre que con una palabra designamos algo que no es mera construcción de nuestro pensamiento, el significado de la palabra en cuestión es diferente en las diferentes afirmaciones sobre entes distintos, pero sin eliminar por completo la identidad del significado. Esta propiedad del lenguaje humano se conoce en la filosofía como «uso analógico de las expresiones lingüísticas».

Esta propiedad del lenguaje humano aparece especialmente cuando se trata del razonamiento sobre Dios. Así, pues, todo cuanto predicamos de Dios en el lenguaje humano tiene un sentido análogo. Es decir, cada predicado que procede de nuestra experiencia mundana y que representa alguna perfección (como la bondad, la vida, la independencia), en su aplicación a Dios conservará a la vez que cambiará su significación

originaria, ya que los elementos de identidad y diversidad no se pueden separar, no se pueden eliminar.

El fundamento último de que las palabras se empleen analógicamente y que con ello pueda extenderse su significado más allá de las fronteras de la determinación conceptual, que pueden fijarse de forma inequívoca, es por lo que respecta a la realidad la analogía de los entes en el ser; es decir, el hecho fundamental de que todo cuanto existe, cualquiera sea su forma de existencia, coincide en aquello en que se diferencia (respectivamente, se distingue en el ser y en el ser concuerda). Por parte del hombre cognoscente, el fundamento último para el uso analógico de las palabras es la dimensión de nuestro conocimiento que se llama razón y que nos capacita para mantener unido en la intelección lo que conceptualmente se excluye, y superar así la dimensión conceptual del pensamiento (la dimensión del entendimiento) por la que sólo podemos captar siempre un aspecto de lo concreto.

206 Quien actúa cual si el razonamiento acerca de Dios fuera un asunto sin problemas, quien por lo mismo no tiene en cuenta que todo lo que predicamos de Dios cambia su significación originaria, ese tal sólo suscitará malas interpretaciones dando así ocasión a que muchos rechacen por tal motivo la existencia de Dios. Mas también puede servir de pábulo al ateísmo en que se insista unilateralmente en la inefabilidad de Dios. Porque de ese modo de ver las cosas se sigue el agnosticismo total, que sólo difiere del ateísmo en el nombre. Si, efectivamente, nada puede decirse de Dios, resulta absurdo y sin sentido hablar de su existencia. Ya se ve por estas consecuencias lo importante que es la doctrina de la analogía, ya que constituye el fundamento para poder discurrir acerca de Dios.

207 Aquí hemos de mencionar todavía una forma de razonamiento acerca de Dios, que no es filosófica ni científica. El lenguaje religioso, y sobre todo la poesía religiosa y las plegarias utilizan espontáneamente imágenes y símbolos, cuando hablan de Dios o a Dios se dirigen. Véase, por ejemplo, el Salmo 18:

> Yo te amo, Señor, mi fortaleza,
> mi roca, mi torreón y mi refugio,
> mi Dios y mi fortín donde me acojo.
> Yo clamo hacia el Señor, el adorable,
> y de mis enemigos seré salvo.

De modo similar canta el Salmo 35:

> Impugna, Señor, a los que a mí me impugnan,
> combate tú contra los que me hacen la guerra;
> toma escudo y broquel
> y surge en mi socorro,
> enristra tú la lanza, al encuentro de mis perseguidores,
> y dime la palabra: Yo soy tu salvación.

En tales textos no hay indicio alguno de temor a que por medio del lenguaje humano se le pueda rebajar a Dios hasta nuestro nivel, ni a representarse de un modo antropomórfico. ¿Y eso por qué? Porque a quien emplea esas y parecidas expresiones jamás se le pasará por la mente entenderlas como descripciones exactas de la realidad en que se piensa. Es cuando alguien no entiende el lenguaje que se sirve de imágenes y símbolos, y tiene tales afirmaciones por descripciones conceptuales exactas, cuando la interpretación errónea se hace inevitable. Pero de ello no será responsable quien utiliza símbolos y metáforas, sino quien, debido a su postura racionalista y parcial, sólo está dispuesto a considerar las dimensiones técnico-funcionales del lenguaje humano.

Y sin embargo el símbolo es algo mucho más originario 208
que el concepto abstracto. La primera actividad racional del hombre, en el tiempo y por su misma naturaleza, no es el conocimiento conceptual abstracto sino siempre la experiencia concreta de la realidad, en la que siempre están presentes lo que pueden percibir los sentidos y cuanto puede captar el pensamiento, lo universal y lo particular, lo verdadero y lo valioso, lo racional y lo emocional, la subjetividad y la objetividad según sus respectivas propiedades pero íntimamente ligados; es decir, sin que se eliminen sus diferencias específicas. El fundamento del empleo de los símbolos y, en general, del sentido figurado de los signos lingüísticos, es la unidad interna del conocimiento sensible con el conocimiento del entendimiento y de la razón.

El símbolo, la expresión figurada de una realidad que no es perceptible directamente, hablando con rigor no está en lugar de alguna otra cosa, sino que más bien en la realidad plástica y concreta, que por cualquier motivo tiene para nosotros un significado emocional, está presente la misma «cosa» no sensible a la que se alude. Con ello queda patente que la tal «cosa» supe-

ta lo perceptible por los sentidos, de lo que se habla explícitamente. Porque el hombre con ocasión de cualquier experiencia sensible, superadora de la percepción sensible, logra experiencias que señalan hacia la esfera de lo absoluto; es decir, porque en todo hay presente una cierta referencia a Dios, es por lo que resulta espontáneo el hablar también de Dios en símbolos.

209 Cierto que también el lenguaje simbólico tiene sus peligros. Cuando bajo el mismo no late ninguna experiencia, puede convertirse en palabrería desbordada y huera, y puede incluso dar pie para que se confunda de hecho lo divino con la realidad finita y relativa. El razonamiento simbólico —como por lo demás cualquier acto de habla— sólo tiene sentido dentro de una comunidad en la que alienta la experiencia correspondiente. En el caso del lenguaje acerca de Dios esa experiencia correlativa es la fe viva en Dios que articula además de un modo religioso la experiencia trascendental.

Bibliografía: Flew, MacIntyre (dirs.) 1955; Ferré 1961; Clarke 1966; de Pater 1971; Martin 1974; Dalferth 1974, 9-60; Track 1977; Dalferth 1981.

II

LA TRASCENDENCIA Y LA INMANENCIA DE DIOS

De las consideraciones hechas hasta ahora debería haber 210
quedado claro que toda afirmación verdadera, que se hace sobre Dios, debe ser el resultado de la experiencia del ser que se nos da atemáticamente, o, dicho de otro modo, el resultado de una demostración válida de Dios. Así, pues, la esencia de Dios y sus propiedades las conocemos a través de las mismas reflexiones por las que conocemos la existencia divina. De ahí que el razonamiento acerca de la esencia y de las propiedades de Dios tampoco deba abandonar nunca el camino por el que llegamos a su conocimiento. Como ese camino hacia Dios pasa siempre por las criaturas, y como nosotros sólo les conocemos en sus relaciones con el mundo y con nosotros, sólo podremos juzgar rectamente sobre la esencia de Dios, cuando entendamos la peculiarísima y singular relación que media entre el mundo y Dios, que de ese modo no se da en nuestro mundo.

La comprensión de las relaciones Dios-mundo es, pues, la clave para la recta comprensión de la esencia divina y de sus propiedades. Por ello nos vamos a dedicar ahora sobre todo a ese problema. Las diversas propiedades de Dios, todas las cuales se identifican con su esencia y se incluyen mutuamente, también las estudiaremos en el curso de nuestra investigación.

1. *Descripción de las relaciones Dios-mundo*

1) En el paso II de la demostración de la existencia de Dios 211
por la contingencia del mundo (124) se demostró que lo abso-

luto, que en contraposición a lo contingente tiene su fundamentación en sí mismo, al que por consiguiente le corresponden esencialmente el ser por sí mismo, debe tener unas *propiedades contrapuestas a las de lo contingente*. De lo cual se sigue, entre otras cosas, que lo puramente incondicionado es *infinito* (es decir, posee la plenitud del ser en plena actualidad), es *no compuesto* o *simple* (en el sentido de que no consta de partes, que de algún modo condicionan el todo), es *inmutable* (o sea, no evoluciona hacia un estado de mayor perfección, dado que ya posee la plenitud completa de toda la perfección posible; con lo cual tampoco se dice que esté rígido y sin actividad), y, finalmente, es *uno y único* (con unidad y unicidad que se oponen a la pluralidad y multiplicidad, por la que una cosa excluye a la otra y de algún modo la limita).

En tanto que puro ser, como algo que es inmutable, infinito, perfectamente simple y uno y único, lo absoluto *se diferencia* con una radicalidad insuperable de todo lo contingente, que sólo participa del ser, es finito, consta de partes, es mutable y fraccionable.

Al haberse demostrado, además, lo incondicional y absoluto como el fundamento último del sentido de la vida humana, como aquello que dirige una llamada incondicional a la libertad del hombre, como una instancia ante la que el hombre es en definitiva responsable, se muestra también como una realidad de naturaleza personal, que por lo mismo no se puede entender como un «ello» sino como un «tú» (90, 110). De conformidad con ello el puro incondicional está en una relación dialógica con el hombre y desde ese punto se distingue también del hombre y del mundo.

212 2) Pero el conocimiento de la contingencia del mundo conduce a la idea de que para la comprensión de lo contingente, que existe de hecho, es necesario a su vez lo puramente incondicional, fundamento ontológico último y causa de lo contingente. Y por supuesto que lo absoluto es una causa que produce lo contingente en todos los respectos (es decir, como ente).

Así, pues, lo contingente que existe es producido en todo cuanto es por lo incondicionado. La manera de esa producción, que aún habremos de estudiar más detenidamente, ha de entenderse a todas luces como una participación o comunicación del ser.

Pero entre quien comunica el ser y quien recibe ese ser cual comunicado tiene que existir una intimísima *comunión de ser*, que pese a todas las diferencias hasta se podría llamar identidad, en el supuesto de que con tal expresión no se quiere negar la diversidad radical.

Asimismo ha quedado demostrado que lo incondicional, al ser percibido como fundamento de la obligación moral, no apela «desde fuera» a la libertad del hombre (110s). E incluso cuando el ente finito se supera a sí mismo mediante su propia actividad, Dios opera «desde dentro» (177).

Para mostrar que la doctrina de la más íntima comunión ontológica entre Dios y el mundo es una tesis de la doctrina filosófica tradicional acerca de Dios, permítasenos aducir aquí un par de citas: 213

«Espero que quien piensa espiritualmente ya habrá visto claro que ni una sola naturaleza puede ser opuesta a Dios. Porque si él *es*, y ello sólo de Dios se puede predicar sin más (porque lo que es realmente, permanece inmutable e igual, dado que lo que cambia era algo que ya no es, y será algo que no lo es todavía), es que Dios no tiene nada como opuesto. Si se nos preguntase qué es lo opuesto de blanco, responderíamos que negro; si se nos interrogase por lo opuesto de caliente, responderíamos que frío; preguntados por lo contrario de rápido, contestaríamos que lento, y así sucesivamente. Pero si se pregunta por lo opuesto de lo que *es*, la respuesta correcta sonará: lo que no es» (Agustín, *De fide et symbolo* 7, PL 40, 185).

«En tanto que la cosa tiene ser, Dios tiene que estar presente en ella, y ciertamente que de conformidad con la manera de existencia de cada cosa. Ahora bien, el ser es lo más íntimo y lo más profundo en todas las cosas, pues a él le compete la tarea de dar forma a todo lo demás que hay en la cosa. Así Dios debe estar presente en todas las cosas y ciertamente que del modo más íntimo» (Tomás de Aquino, *Summa theol.* I q. 8 a. 1).

Así, pues, Dios en virtud de su carácter incondicionado y de la infinita plenitud del ser es, *por una parte*, totalmente distinto del mundo, infinitamente superior a él, total y absolutamente trascendente; y, *por otra parte*, a pesar de todo ello o, por mejor decir, en virtud de su manera de ser totalmente distinta de la del mundo es omnipresente a ese mundo, rigiéndolo todo y estando en él de un modo inmanente pleno; con otras palabras, no se distingue del mundo como una cosa de otra. 214

Ahora bien, es importante subrayar a la vez, sin la menor reducción, ambos aspectos, o sea tanto la trascendencia como

la inmanencia de Dios. Esto representa desde luego una tarea muy difícil para el pensamiento humano, que apenas puede soportar la unidad de los contrarios sin debilitarla de algún modo, sin dividirla en diversos aspectos. Por ello no debe extrañarnos que los dos errores más importantes por lo que se refiere a las relaciones entre Dios y el mundo, a saber, el deísmo y el panteísmo, hayan aparecido de continuo en la historia del pensamiento humano.

2. *Explicaciones erróneas de la relación Dios-mundo*

215 1) La palabra «deísmo» designa originariamente la doctrina de los ilustrados ingleses y franceses acerca de Dios, que rechaza la revelación y la providencia divinas. En su opinión, Dios creó el mundo, totalmente distinto de él, pero después de su creación —como hace el albañil que ha terminado su obra— se retiró del mundo abandonándolo a su suerte. En esa perspectiva, Dios es un ente distinto del mundo, siendo por tanto causa únicamente de su origen, mas no de su persistencia en el ser. Por ello no es aberrante entender bajo el lema de «deísmo» las concepciones de Dios de cuantos se lo imaginan según el modelo de los entes intramundanos, con la única diferencia de que es precisamente el ente supremo. En esta concepción la trascendencia divina se entiende más o menos como una separación espacial, y en cualquiera de los casos de una manera que hace imposible el hablar de la inmanencia de Dios, de una omnipresencia divina en el mundo.

216 Por lo demás, esta representación de Dios está ampliamente difundida. Una gran parte de los hombres se queda de hecho en el plano de las concepciones religiosas infantiles y no llega a reflexionar de un modo serio y personal sobre el problema de Dios. De ahí que la mayoría se represente a Dios como un ser que está por encima del mundo y con rasgos humanos, aunque saben que la imagen del anciano barbado que se sienta en su trono del cielo no corresponde adecuadamente a la realidad divina. La concepción vulgar de Dios se identifica en buena medida con el concepto deísta.

217 2) En comparación con esa idea, el *panteísmo* es un error «más filosófico», muy por encima de las concepciones vulgares de Dios. Si entender significa siempre reducir de algún modo a

unidad la pluralidad de los fenómenos, y si el entender filosófico pretende llegar a los cimientos últimos de la realidad, ya se comprende perfectamente que la realidad última tenga que ser algo único. Sólo un agnóstico, persuadido de que la inteligencia humana no es capaz de predicar nada válido acerca del fundamento último de la realidad, puede afirmar la no exclusión de que esa realidad conste de partes que nada tienen que ver unas con otras, de elementos totalmente heterogéneos. Pero una vez que se ha visto que la realidad no puede surgir sólo de partes diferentes, es incuestionable que todo sistema filosófico amplio, que no renuncie en principio a la interpretación de la realidad, sólo puede ser un sistema monista, en el sentido de que en definitiva lo reduce todo a la única realidad absoluta. En este sentido también nosotros nos declaramos en favor del monismo.

Del hecho, sin embargo, de que la realidad última y abso- 218
luta no pueda ser sino algo único, no se sigue en modo alguno que las diferencias que nosotros percibimos en la realidad sean diferencias meramente aparentes que no tocan al ser mismo de las cosas, de manera que pueda decirse que en lo más profundo, en su misma esencia, todas las cosas no formen más que una. Eso es lo que afirma aquella forma de monismo con la que no podemos estar de acuerdo. El peso de la misma está en calificar explícitamente como algo secundario la diversidad de los entes en el ser frente a su unidad del ser.

El panteísmo viene a ser la acuñación religiosa del monis- 219
mo. Con toda razón el monismo materialista se tiene por un ateísmo, mientras que el panteísmo ve a Dios, o al menos la manifestación de lo divino, en todo lo que existe. Pero también esto último se puede entender de una manera no panteísta; nos enfrentamos a un panteísmo real, cuando se afirma que el universo se identifica con Dios o que fluye necesariamente de la esencia de Dios, con la consecuencia necesaria de que no sólo el mundo sería impensable sin Dios sino que tampoco al mismo Dios cabría pensarlo sin el mundo.

De esta identificación, poco o nada diferenciada, de Dios con el conjunto del mundo, síguese además la necesidad de concebir de un modo impersonal la realidad divina así entendida. La realidad divina vendría a ser —y nadie lo ha expresado con mayor claridad que Spinoza— la única substancia absoluta, no siendo el mundo o los entes particulares sino meras mo-

dificaciones de la misma. Ahora bien, si en definitiva el mundo no es más que el necesario autodesarrollo de una realidad primera apersonal, a la persona humana no le puede corresponder una significación permanente. Con otras palabras: un panteísmo consecuente acaba reduciendo todo lo personal a algo apersonal.

220 3) Finalmente, vale la pena advertir que en el politeísmo se entrelazan y están presentes ciertos motivos deístas y panteístas. Las divinidades del politeísmo son siempre de alguna manera fuerzas de la naturaleza personificadas. En la medida en que se las representa cual si fueran entes particulares en forma humana y, en ciertas circunstancias, también bajo la figura de animales, es decir, en la medida en que se las individualiza, se deja sentir el elemento deístico. Cuando, en cambio, se entienden las divinidades particulares como las múltiples formas aparentes de una única realidad, misteriosa y oculta, lo que se deja sentir es la concepción panteística.

3. *Análisis más detallado de la unidad y la diversidad existentes entre Dios y el mundo*

221 Si queremos determinar la unidad y diversidad que median entre Dios y el mundo, tenemos antes que formarnos una idea clara de lo que esos conceptos significan en la realidad que nos es familiar, es decir dentro del mundo (al que también nosotros pertenecemos). Pero pronto nos chocamos con dificultades realmente grandes. Hay de hecho en el mundo (y ello no deja de tener relación con nuestra experiencia de la propia mismidad) formas de unidad y de diversidad muy diferentes entre sí. Por ejemplo, entre las distintas partes de un objeto inorgánico, como podría ser un ladrillo, existen una unidad y una diversidad muy diferentes de las que encontramos entre las distintas partes de una célula viva. Además la unidad, o la diversidad, que se da dentro de un cuerpo físico es distinta de la que une —o diversifica respectivamente— a los individuos particulares de una especie o género; y ésta, a su vez, es distinta de la unidad y diversidad que existe entre el conocedor y lo conocido.

Por todo ello se plantea la cuestión de cómo en esa pluralidad podemos nosotros encontrar un punto fijo. O, dicho de

otro modo, a qué tipo de unidad y diversidad tenemos que orientarnos primordialmente. Para poder dar una respuesta tenemos que empezar por ocuparnos de un problema, que a primera vista nada tiene que ver con lo que precede, y que se plantea así: *¿Cómo se comportan entre sí unidad y diversidad?* Y dicho de una manera más precisa: *La unidad y la diversidad ¿se excluyen o se condicionan mutuamente?*

a) ¿Cómo determinar la relación mutua entre unidad y diversidad?

Que no sólo puede plantearse con sentido esta cuestión, 222
sino que además conduce al núcleo del problema, es algo que se desprende de las reflexiones siguientes:

1) Cuando se describen la unidad y la diversidad exclusiva- 223
mente según su contenido conceptual abstracto, se echa de ver en forma clara que contienen unas determinaciones que se oponen y hasta excluyen mutuamente: la diversidad es la negación de la unidad, y lo uno es precisamente aquello que (desde el punto de vista desde el que se considera esa su unidad) no es diverso, que no es esto y aquello. Ese concepto de unidad y diversidad es el que nos proporciona la experiencia que podríamos designar como previa y patente, porque se puede determinar por la unidad y diversidad de las cosas que se puede presentar de forma intuitiva. Dicha definición conceptual de la unidad y diversidad se impone desde luego, ya que todas nuestras ideas en entendimiento se desarrollan al socaire de la experiencia sensible. Según ello, es uno aquello que aparece como una cosa materialmente unida y formando un todo, y es diverso lo que existe en la separación. Unidad y diversidad son aquí definiciones contrapuestas.

Mas tan pronto como se intenta una comprensión más pre- 224
cisa de esa unidad y diversidad figurativas, inmediatamente advertimos que se trata ahí de una unidad y diversidad muy imperfectas. Porque la unidad de un objeto, por ejemplo de una cristalera, no es la unidad por la que realmente se interpenetran las partes componentes de una cosa, identificándose efectivamente entre sí, sino que la unidad consiste más bien y en buena medida en la mera continuidad, de la que es característica la simple yuxtaposición de las partes, es decir, jus-

to la no identidad de las mismas. (Hablando con propiedad, sin embargo, esto sólo vale para un «cuerpo matemático», que su unidad consista meramente en la continuidad, en la simple yuxtaposición de los puntos espaciales diversos. Todo cuerpo físico realiza ya una unidad, por la que en virtud de la cohesión, que constituye al objeto en *una* realidad, se puede hablar de una interpenetración inicial de las partes componentes.) De acuerdo con ello la diversidad de dos cristaleras consiste simplemente en la separación espacial, pero no en ningún tipo de alteridad cualitativa de las cosas diversas.

Según ese concepto de la unidad y de la diversidad, obtenido desde lo «objetivamente uno» —o lo «objetivamente separado»— (concepto que también se deja exponer de un modo conceptual claro e inequívoco), la unidad es no diversidad, y la diversidad es una no unidad.

225 Pero con ello alcanzamos un resultado completamente distinto del que obtendríamos al partir de otras experiencias. Y hemos de describirlas con una cierta mayor extensión, porque resultan difíciles de articular.

Sobre todo en el campo de lo «interpersonal», aunque también en la actividad espiritual del conocimiento y del anhelo, experimentamos inevitablemente que la unidad consigo mismo y la diversidad frente a los otros lejos de excluirse se condicionan mutuamente.

Donde quizá se advierte con mayor claridad este hecho es en el amor de dos personas. En efecto, cuando dos personas se aman realmente, cada una se entrega a la otra sin reservas, y surge una unidad que supera con mucho a la unidad que prevalece en el campo de las cosas materiales, en la unidad cosificada. Los que se aman se pierden en el otro, lo que a cada uno le preocupa es el tú y no el propio yo; pero el resultado no es sólo la realización del otro sino también, y a la vez, el autodesarrollo del mismo que se ha entregado. En la medida en que el hombre se dona y entrega, se abre al otro, crece y alcanza una personalidad autónoma, distinta de todas las otras.

Cierto que nada de esto es sencillo para el hombre. Llevar a cabo esa unidad espiritual en la materialidad y escapar al egoísmo, incluido el del espíritu, cierto que es una tarea permanente y que nunca se puede cumplir perfectamente. Pero tal unidad, y el alienamiento o alteridad aneja a través del hacerse uno mismo, no es sólo una idea poética, sino una reali-

dad. A pesar de lo cual es aquí posible (aunque sólo sea por el error de que sólo es realidad lo que se puede palpar con las manos) la objeción de que en el caso de la unidad diferenciadora del amor se trataría de algo que se desea, pero que en el fondo nunca puede realizarse. Por ello vamos a referirnos también a otras experiencias.

Ante todo es preciso señalar que la experiencia de la unidad, o de la diversidad, como tal no sólo puede derivar de la 226
experiencia de la unidad —o diversidad— objetiva y visible de las cosas que nos rodean, porque ésta siempre viene proporcionada por la experiencia de nuestra «subjetividad» consciente de sí misma, tal como se da en el mundo. El lugar originario de la experiencia de unidad y diversidad hay, pues, que buscarlo ahí; con otras palabras, nosotros sabemos de una manera originaria lo que significan unidad y diversidad, por cuanto que nos experimentamos en el mundo como seres autoconscientes a la vez que corpóreos.

Vivimos nuestro cuerpo como una unidad y, a la vez, como algo distinto del «yo»: es *a mí* a quien me hace cosquillas la planta del pie y a quien *me* duele la cabeza. Sin embargo, tanto la unidad del yo contrapuesta a las distintas partes corporales o al cuerpo en su conjunto, como también la unidad del propio cuerpo vivida desde dentro, y con ello de las diversas partes corporales entre sí, es siempre una unidad real, aunque todavía haya que diferenciarla. Y otro tanto cabe decir también de la diversidad que se patentiza en la misma vivencia.

Asimismo, en cada acto de conocimiento experimentamos 227
una unidad —o diversidad— tanto espacial como no espacial, porque en el proceso cognitivo coexperimentamos la unidad diferenciada de la percepción sensible y de la idea del entendimiento.

Pero sobre todo hemos de pensar que el supuesto de un conocimiento objetivo es la identidad del conocedor con lo conocido. En efecto, si el conocedor no se «apropia» lo que ha de conocerse como algo conocido, si no establece una unidad entre él mismo como sujeto y su objeto hasta llegar a la identidad, no se puede hablar realmente de conocimiento.

Mas para que se dé el conocimiento como tal es a la vez indispensable que sujeto y objeto no se conviertan mediante la mezcla y fusión en algo distinto de ambos; no debe, pues, diluirse el sujeto cognoscente sino que ha de mantener el puesto

que inalienablemente le pertenece, mientras que lo conocido ha de estar presente en la conciencia «tal como es en sí».

Así, pues, por su misma naturaleza el conocimiento es «identidad de los diversos» y «diversidad de los elementos idénticos». Y de acuerdo con esta experiencia fundamental, identidad y diversidad no se excluyen en modo alguno. Más bien cabe decir que la *identidad* de los diversos estará tanto más marcada cuanto más lo esté la *diversidad* de las cosas que llegan a formar una identidad entre sí y que viene dada por la respectiva autonomía.

228 2) Intentaremos ahora ahondar un poco más a propósito de estas ideas acerca de la unidad y de la diversidad.

Hemos visto cómo llegamos a resultados diferentes, según que arranquemos de la experiencia «objetiva» *(dingliche)* o de la experiencia «personal» («interpersonal» de los seres que conocen espiritualmente). Pero ya se ha indicado que ambos tipos o formas de experimentar la unidad o la diversidad no pueden estar directamente juntos. Así se hizo, primero, al referirnos al hecho de que la unidad «objetiva» y la diversidad también «objetiva» son como tales muy imperfectas; y, segundo, señalando la unidad de la experiencia de identidad y de diferencia «objetiva» y «espiritual» en la experiencia consciente del propio cuerpo. Hay que contar, por tanto, con que esa relación entre unidad y diversidad (respectivamente, entre identidad y diferencia), que aparece claramente en el plano espiritual, también se da en el campo ontológico de lo no espiritual, aunque en una medida menor. En favor de esto habla ya la idea metafísica fundamental (mencionada en 217) de que entre los ámbitos del ser, pese a sus diferencias cualitativas, es decir, pese a su alteridad real, ninguna diversidad puede eliminar por completo la unidad de la realidad. Y ello ocurriría, sin embargo, si en el ámbito del ser subhumano no se diera ya inicialmente la unidad y diversidad que no se excluyen sino que se condicionan y que sólo en el campo espiritual aparecen claramente.

229 Que la unidad con el otro y la diversidad del otro sean elementos ontológicos correlativos es algo que podemos desarrollar, aun sin una referencia explícita a una actividad personal, mediante un análisis empeñado en comprender la analogía de los entes.

La idea metafísica fundamental de que la realidad total no puede darse en campos que no tienen nada de común entre sí

sino que ha de formar una unidad, sólo puede defenderse de forma honrada cuando se consigue casarla con la innegable multiplicidad del mundo, de tal manera que éste no se presente como una apariencia y ni siquiera como una realidad disminuida. Lo cual sólo es posible, sin embargo, si aquello en lo que todo conviene, y que desde Parménides se llama «ser» en la filosofía clásica, es a la vez el fundamento último de toda diferenciación. Este conocimiento se encuentra bajo la doctrina (a la que se alude con la designación de «la analogía de los entes en el ser»), según la cual el ente en virtud de su ser conviene con otros a la que en virtud de ese mismo ser se diferencia de lo demás. Se denominan, en efecto, analógicos lo seres que coinciden en aquello que difieren (205).

La razón es la mencionada idea básica respecto del principio de unidad y diferenciación de toda realidad, llamado «ser», idea que también puede expresarse con estas palabras: *cada ser realiza de la manera siempre individual, que sólo a él le compete y que es distinta de todos los seres, el mismo ser.*

Lo cual significa: 1) que cada ente es *algo singular* y único; es decir, que sólo existe como algo individual realizado conforme a su respectiva manera de ser (o sea, como individuo personal, como algo particular objetivo, como una propiedad singular, como una idea particular, y por tanto como una «cosa pensada» mediante un acto de conciencia singular); y 2) que cada ente, a pesar de su respectiva singularidad distinta de todo lo demás, nunca es algo aislado, algo que nada tiene que ver con otros entes, sino que en virtud del ser que le es propio se encuentra con todos los otros entes, en la medida en que de ellos se distingue, en una *comunión ontológica* siempre distinta aunque en cada caso real.

Por tanto cada ente es por su mismo ser «bipolar», ya que el 230
ser es aquello que, por una parte, conviene a todos los entes *en general,* pero, por otra, se realiza en cada ente *de una manera singular.* Lo común en el ser (el «tener el mismo ser») es el fundamento de la unidad o de la identidad de los entes en el ser, mientras que su respectiva diversidad, y con ella su manera singular de ser, está fundada en el mismo ser. Y aquí hemos de hacer hincapié en *que ninguno de los dos elementos puede subordinarse al otro, ya que se trata de elementos ontológicos que mutuamente se condicionan, se diferencian y siempre se corresponden en la medida del grado de ser de esos entes.*

231 Esquemáticamente esta idea se puede representar como sigue: *cuanto más perfecto* es un ente, *tanto más* «participa» de ser (piénsese al respecto en los grados de ser de los entes inorgánicos, orgánicos y conscientes); *tanta mayor* participación tiene en aquello que constituye lo que es común a todos los entes entre sí, y por ende tanto más se identifica con los otros entes (siendo por lo mismo tanto más «inmanente» en todos ellos), y a la vez *tanto más* es él mismo de un modo que sólo a él le es propio, y en consecuencia tanto más se distingue de los otros entes, ya que éstos realizan también el ser de una manera que les es propia; es decir, tanto más diferente es de los otros entes (más «trasciende» a los otros y tanto más «es trascendido» por los otros) en virtud de su manera propia de ser.

Ahora bien, todo esto vale asimismo con los signos cambiados: cuanto menor *es* un ente, cuanto más imperfecto es, tanto menos se *identifica* con otros entes en virtud del ser realizado en todos y a todos común, y a la vez tanto menos *diferente* es por su manera de ser individual; menos se diferencia por tanto de los otros entes en virtud de su propia individualidad.

232 3) Con ello hemos indicado una idea importante: la bipolaridad interna del ser de los entes se manifiesta tanto más claramente cuanto mayor es el grado de ser de un ente. Es decir, que la coincidencia (identidad) y diversidad (diferencia) de los entes, que prevalece a la vez que los penetra mutuamente, es siempre distinta en virtud de su mismo grado de ser.

233 Eso quiere decir también que la identidad dada en virtud de la comunidad de ser, y la diversidad consiguiente a la singularidad individual de la manera de ser de *los entes finitos que sólo realizan el ser de una manera limitada,* sólo puede ser una identidad o diferencia *limitada* o *imperfecta.* Con otras palabras: tanto la identidad como la diferencia *como tal* sólo se realiza de una manera imperfecta, sólo en cierta medida, en el orden ontológico finito (en la medida del ser del respectivo ente finito). Lo cual significa además, que en tanto que la identidad del uno con el otro —que se da en virtud del ser que les es común— es una identidad limitada, comporta a su vez una no identidad del uno con el otro en virtud de la imperfección de ser común. Y que en la medida que la diferencia del uno respecto del otro, que cada ente realiza de acuerdo con la manera de ser individual que le es propia, es una diferencia imperfecta, incluye a su vez una no diferencia del uno en relación al otro

en virtud de la imperfección de la singularidad individual de su manera de ser.

Los entes finitos, que son idénticos entre sí por razón del ser que les es común a todos, son por tanto en virtud de que realizan ese ser que les es común siempre de una manera finita y por ende imperfecta, no idénticos (es decir, se diferencian entre sí); y los entes finitos, que se distinguen entre sí a secuencia de la manera de ser siempre propia, son a su vez no distintos (es decir, convienen entre sí) debido a que individualmente están marcados de un modo finito e imperfecto.

Se hecha aquí de ver que es necesario contar con dos «tipos» 234
de identidad y diversidad, que se contraponen mutuamente.

De un lado, tenemos una *identidad*, que vincula a los entes entre sí por el «ser común a todos ellos», y que al regirle por la medida de altura ontológica de los entes respectivos bien puede denominarse «identidad en virtud de la perfección».

Del otro lado, entre los entes media una *identidad*, que se caracteriza por la falta de «una manera de ser individual y propia diferenciadora», y que se debe a que un ente aproximándose a esa manera como otros (aproximándose con la reproducción del mismo modelo) realiza su ser. Como esa coincidencia está en proporción inversa al grado ontológico del ente respectivo, puede denominarse «coincidencia (o identidad) en virtud de la imperfección».

De modo parecido discurren las cosas con la diversidad. Por una parte, existe una *diversidad* con la que los entes se diferencian porque realizan el ser de conformidad con la manera de ser que les es propia. Esa diversidad, que crece en la misma proporción que el grado de ser de los entes, no surge porque a un ente le convenga algo que el otro no tiene, sino porque realizan el ser común a todos (y que desde luego en el caso de los entes finitos se puede calificar de más o menos común según su respectivo grado de ser) de una manera que es siempre distinta y propia del individuo. Se trata, por tanto, de una diversidad a la que cabe llamar «diferencia debida a la perfección».

Por otra parte, entre los entes existe una *diversidad*, que se caracteriza por las deficiencias «en el ser común a los entes». Por lo mismo es tanto mayor cuanto menor es el grado de ser de los entes en cuestión. Se trata, por ende, de la diversidad que señala una fragmentariedad y alienación, y que puede denominarse «diversidad debida a la imperfección».

4) Las reflexiones precedentes contienen la respuesta a la cuestión arriba planteada sobre las relaciones entre unidad y diversidad, ente identidad y diferencia. Queda demostrado que existen dos «tipos» o géneros de unidad y diversidad y que tienen propiedades contrapuestas, ya que en un caso son expresión de la plenitud del ser y en otros por el contrario expresión de la deficiencia ontológica. Desde aquí se pueden también poner en conexión los dos «tipos» de unidad y diversidad sin dificultad alguna con aquella unidad y diversidad que, de un lado, derivan de la experiencia «objetiva» y, del otro, de la experiencia «interpersonal» o «espiritual».

La unidad y diversidad, a las que tenemos acceso por la experiencia «interpersonal» o «espiritual», son la unidad y diversidad como perfecciones ontológicas, de las que cabe decir que son unidad y diversidad que se condicionan mutuamente. Mientras que la unidad y diversidad, que se hacen patentes en la experiencia «objetiva», en la visión sensible deben equipararse a la unidad y diversidad correlativas a la imperfección, y se caracterizan por ser unidad y diversidad que se excluyen recíprocamente. El primer tipo de unidad-diversidad es accesible al conocimiento analógico, mientras que el segundo lo es al conocimiento abstracto-unívoco y conceptualmente preciso.

Puesto que el conocimiento conceptual-objetivo, que aparece en el primer plano del conocer del hombre, propende a entender la unidad como sólo unidad (es decir, como univocidad) y la diversidad cual sólo diversidad (es decir, equivocidad), nada tiene de extraño que unidad y diversidad se entiendan como definiciones que se excluyen. Mas, dado que todo conocimiento humano es en el fondo un conocimiento del ser, siempre está abierto de por sí a la comprensión de la realidad metafísico-personalista; según dicha comprensión la unidad con otras cosas y la diversidad respecto de otras son elementos condicionales de cada ente. Sin embargo, esta idea sólo puede lograrse con el conocimiento que sobrepasa lo meramente conceptual.

b) La unidad y diversidad existentes entre Dios y el mundo

Tras estas reflexiones sobre unidad y diversidad en general estamos, por fin, en condiciones de describir equilibradamente

la trascendencia de Dios frente al mundo y su inmanencia en él. Hemos establecido que todo cuanto conviene al ser se incluye mutuamente en virtud del común ser realizado y está inmanente en lo otro; y es diverso de todo lo demás, se trasciende mutuamente en virtud de la manera siempre individual en que el ser se realiza y desde luego *en la medida del ser que le compete;* es decir, que penetra todo lo otro y lo trasciende tanto más, cuanto mayor es su grado de ser, cuanto más participa en el ser. Síguese de esto *que Dios, el ser absoluto y perfectísimo, está inmanente en todo de la manera más perfecta, es decir, infinitamente cercano a todo, hasta la identidad con lo que, a modo de participación, recibe de él su propio ser; y al mismo tiempo trasciende de la manera más perfecta, o lo que es lo mismo infinitamente, todo cuanto por participación existe en el ser.*

Si damos un paso más en nuestro intento por describir la 239
reciprocidad de esa inmanencia y trascendencia, nos tropezamos con dificultades casi insuperables. Éstas se deben a que la tensión infinita a la vez que la unidad más íntima, que se dan entre Dios y el mundo, son absolutamente singulares y únicas sin que tengan nada análogo en la realidad a la que podemos llegar directamente. Porque la relación de los entes intramundanos con Dios no es algo posterior y complementario a su existencia ya constituida, sino que son puestos por Dios mismo en aquello por lo que tienen existencia.

Por ende las afirmaciones que siguen han de entenderse como puntos de orientación, y pretenden señalar la dirección en que se ha de buscar la unidad de los opuestos, aunque tal unidad nunca pueda representarse.

La identidad correlativa a la perfección, la inmanencia de 240
una cosa en otra se funda en el ser, que cada ente posee en común con cualquier otro, con lo que esa inmanencia del uno en el otro se rige por la medida del ser que conviene al ente en cuestión. Por eso Dios, el ser absoluto, es inmanente a la criatura, y la criatura participante del ser es inmanente a Dios; pero de tal forma que en un caso la inmanencia se configura de un modo muy distinto que en el otro, pues el ser de quien es simplemente infinito y el ente infinito a lo sumo en potencia pero siempre finito en acto no son conmensurables. La identidad de Dios con la criatura significa que Dios, a su propia manera divina, es criatura, es decir, comparte de tal modo su pro-

pio ser con la criatura, que justamente así surge la criatura distinta de él y con ello la misma diversidad de dicha criatura. Y la identidad de la criatura con Dios significa que aquélla en una manera que le es propia, la manera criatural, es Dios; es decir, participa de tal modo en el ser divino que con ello lo que le conviene, aunque sólo sea en una medida limitada, es realmente el ser como tal (o sea, algo divino).

241 La diferencia correlativa a la perfección, la trascendencia de una cosa respecto de la otra, se funda siempre en la manera propia de ser que tiene cada ente. En consecuencia, la medida en que el respectivo ente «trasciende» al otro (se diferencia de él en virtud de su perfección) depende del grado de ser del ente en cuestión. De ahí que la trascendencia de Dios respecto del mundo se distinga radicalmente de la «trascendencia» que compete a la criatura respecto de Dios.

La trascendencia de Dios frente al mundo significa que Dios existe de un modo perfectamente distinto que el mundo. Él es el puro absoluto, que se fundamenta a sí mismo en todos los aspectos, mientras que el mundo es la realidad surgida por la participación en el ser. La «trascendencia» del mundo frente a Dios significa que el ser del mundo recibido de Dios es realmente el ser propio del mundo, que dentro y conforme a su dependencia del ser de Dios en virtud de haber sido producido por él, el mundo es algo incluso frente a Dios, y que realmente posee una autonomía en la medida en que de Dios depende

242 La criatura no puede suprimir la identidad de Dios con ella (la inmanencia en ella de Dios), nunca puede llegar a ser tan uno con Dios como Dios es uno con ella, porque nunca la criatura es tan una consigo misma como lo es Dios consigo; ni puede tampoco la criatura completar la diversidad de Dios respecto de ella (la trascendencia de Dios frente a la misma), ni jamás puede ser tan distinta de Dios como Dios lo es respecto de ella (debido exclusivamente a su perfección), pues jamás puede la criatura realizarse del modo en que Dios la realiza. *Intimior intimo meo, superior summo meo,* Dios es más íntimo que mi mayor intimidad, y más alto que mi máxima elevación, dice Agustín *(Confessiones* III, 6,11, PL 32, 638).

243 Todo lo expuesto hasta ahora roza muchas veces las fronteras del panteísmo y podría interpretarse, de hecho, en sentido panteísta, si no se atiende al principio fundamental de que

cuanto mayor es la unidad (la identidad en el ser) *tanto mayor es la diversidad* (la diferencia dada en virtud de la realización del ser autónomo). La idea básica de la comprensión personalista y metafísica de la realidad, según la cual crecen proporcionalmente la unidad con y la diversidad de otros, y que en la filosofía siempre resulta importante, es absolutamente indispensable cuando se trata de las relaciones Dios-criatura. Esas relaciones sólo se pueden entender, cuando se tiene la conciencia permanente de que dependencia de Dios y verdadera autonomía respecto de él no se excluyen sino que crecen en la misma medida.

Mirando desde esta perspectiva se puede, pues, entender la identidad de Dios con el mundo de manera que no se derive de la misma un panteísmo, y, en correspondencia, la diversidad de Dios frente al mundo concebirse de tal modo que tampoco conduzca a un dualismo.

Hemos de meditar ciertamente que tales expresiones y fór- 244
mulas, como las que hemos utilizado, sólo pueden emplearse cuando hay ocasión de esclarecer en forma adecuada el problema de la unidad y diversidad. De no ser ello posible y no poder explicar las ideas contenidas en el tema, será necesario mostrarse mucho más cautos.

4. *Observaciones complementarias*

1) Acabamos de referirnos (239) a la *reciprocidad* de la tras- 245
cendencia e inmanencia que existe entre Dios y el mundo. Con ello queríamos manifestar el convencimiento de que no sólo la relación del mundo a Dios, sino también la relación de Dios al mundo es una «relación real» y efectiva (una *relatio realis*). Y tiene importancia hacer hincapié en ello porque Tomás de Aquino y su escuela han defendido resueltamente la opinión de que la relación de Dios al mundo no se debía calificar de relación real (no como un comportarse con que pone en Dios algo real). Y ello porque —ésa es su convicción— el suponer una relación real de Dios para con el mundo pondría en peligro el carácter absoluto e inmutable de Dios, ya que en tal caso habría que decir que Dios mismo viene afectado por los cambios que afectan al mundo. Por ende sería preferible decir que a la relación real de total dependencia por parte del mundo

respecto de Dios no corresponde una relación real de Dios respecto del mundo, sino sólo (en virtud de la real y efectiva dependencia del mundo respecto de Dios) una «relación pensada» (una *relatio rationis*).

Ahora bien, en esa afirmación, se subraya la idea, ciertamente correcta por completo (y que nosotros también defendemos) de que la relación de Dios con la criatura tiene que ser completamente distinta de la relación que mantiene la criatura frente a Dios. Pero, si la relación de Dios con la criatura se describe como meramente pensada, es decir, como una relación no efectiva, lo que se afirma de hecho es que Dios nada tiene que ver con el mundo, criatura suya. Lo cual es un absurdo.

Sin entrar en una crítica pormenorizada de la doctrina tomista de la relación, bástenos consignar aquí que, desde un punto de vista metafísico, la relación no debe verse sólo como una determinación que se le añade o sobreviene al ser (es decir, no como un «accidente»), sino que ha de verse como una determinación del ser básica y supracategorial. Una relación es por su misma esencia *la identidad de lo diverso*, es decir, la comunión del ser o la inmanencia recíproca de las cosas que en virtud de su propia manera de ser son distintas entre sí. De esta definición síguese que la relación, que como tal supone perfección, en el campo finito, en el que siempre significa «la no autonomía de las cosas recíprocamente extrañas», lleva aneja la dependencia.

Mas de la referencia de Dios al mundo no se deriva la más mínima dependencia, pues en este caso se trata de una referencia única por completo, que se identifica con la esencia absoluta de Dios. La relación de Dios con el mundo es la relación del ponente con lo puesto, en la cual lo idéntico con el ponente en virtud de su ser puesto tiene autonomía debida a esa misma posición; una relación, por tanto, en que la diversidad de lo puesto es el resultado de la posición creadora de unidad. Dado que cuanto es, lo es por Dios, la independencia divina nunca puede correr peligro por parte de lo que es distinto de él por la comunicación del ser que él le ha otorgado; si bien para nuestro pensamiento, ligado a la conceptualidad que separa entre sí los aspectos de la realidad, nunca acabe de ver claro *cómo* lo conceptualmente no compatible es una y la misma cosa en la realidad absoluta. (Para una exposición más amplia del concepto de relación al que aquí nos hemos referido, puede

consultarse la *Ontología* de este Curso fundamental de filosofía.)

2) En nuestras reflexiones hemos llegado a esta conclusión: 247
la identidad, que corresponde a la participación común en el ser, empuja por su misma esencia hacia la identidad total y sólo debido a la imperfección del ser finito no alcanza nunca su realización absoluta en el ámbito del mundo. Del mismo modo, la oposición, que corresponde a la forma propia de ser, apunta como tal a la diversidad total, aunque nunca alcanza su perfección absoluta dentro del mundo a causa de la finitud de los entes intramundanos. Pues, la diversidad, que surge en virtud de la propia manera de ser, debe entenderse como una determinación ontológica supracategorial (dicho en la terminología escolástica: como uno de los «trascendentales» o como «pura perfección»). Hemos visto, además, que la identidad constitutiva de la oposición, y la oposición que condiciona la identidad, siempre afectan al ente en la totalidad de su consistencia ontológica; pero en el campo de los entes finitos esa identidad y la diversidad mentada no son absolutas sino intrínsecamente limitadas en razón de la finitud de dichos entes.

Dado, no obstante, que en la medida en que el ente crece en perfección, crecen también su identidad con el todo a la vez que su oposición a todo lo que no es él mismo, y su identidad significa tanta menor homogeneidad, así como su ser opuesto tanta menor heterogeneidad, porque su identidad es pues una identidad tanto mayor de lo opuesto, y su oposición tanta mayor oposición de lo idéntico, por todo ello debemos concluir que, *cuando el ser es absoluto*, también la identidad es absoluta, y ello en virtud de la comunión del ser absolutamente realizada, a la vez que la oposición es absoluta en virtud de la singularidad individual de la manera de ser realizada de un modo absoluto. Dicho con otras palabras: en el ser absoluto tiene que darse la absoluta identidad de lo absolutamente opuesto, y ha de darse asimismo la oposición absoluta de lo idéntico absoluto.

En consecuencia, de esta nuestra discusión se desprende 248
que la razón natural filosofante no sólo puede conocer que Dios existe, sino también que una multiplicidad o pluralidad, entendida como perfección ontológica, pertenece también a su esencia. Incluso siendo único, Dios no es un solitario; en él se realiza en la medida suprema no sólo la perfección de la identidad, sino también la comunión. Sin que con tales asertos se

niegue en modo alguno que el dogma cristiano de la Trinidad de Dios constituye para la inteligencia humana un misterio impenetrable. En efecto, así como del hecho de que la razón natural pueda conocer la existencia de Dios no se sigue en manera alguna que el ser de Dios deje de ser en el fondo un misterio insondable, tampoco del dato de que el pensamiento filosófico intuye en Dios la necesidad de una pluralidad condicionada por la alteridad absoluta, se puede concluir que ya se ha entendido el misterio de la Trinidad. Porque aunque podamos entender que la unidad absoluta debe contener la absoluta diferencia, y a la inversa, todavía estamos muy lejos de haber penetrado con nuestra inteligencia orientada hacia lo sensible la manera en que eso se realiza efectivamente.

Nosotros sólo percibimos las líneas que a la vez se aproximan y se alejan; pero jamás ese «llegar a una sola cosa» de lo completamente opuesto ni la oposición «total» de lo «totalmente» idéntico. Aparte de que la reflexión filosófica sólo puede llegar a afirmar, junto con la unidad, el dato de una cierta pluralidad interpersonal. Pero que esa pluralidad sea precisamente la Trinidad es algo que ya no podemos conocer con la misma precisión.

III

DIOS COMO CREADOR

En el capítulo precedente hemos tratado de la especial y singularísima relación que media entre Dios y el mundo. Ahora hemos de estudiar cómo debemos concebir el origen del mundo por Dios o, dicho de otro modo, qué ocurre con aquella actividad divina cuyo resultado es la existencia del mundo que se encuentra respecto de Dios en la peculiar relación que hemos expuesto. Como esa actividad suele designarse con el verbo «crear», podemos también formular así nuestra pregunta: ¿qué es la creación como actividad divina? 249

1. *El origen del concepto de creación y su exposición tradicional*

La filosofía griega no conoció el concepto de creación. Cierto que superó las concepciones de la religión popular politeísta y llegó incluso hasta afirmar la unidad de la realidad divina; pero no explicó la relación de esa realidad divina con el mundo. O bien identificó lo divino con el universo en su conjunto, entendido como eterno y necesario, o lo entendió como el principio primero del orden del mundo que dio su forma a la materia caótica primordial. La primera de estas concepciones es claramente panteísta; y también la segunda desemboca en un cierto panteísmo, pues si bien aquí a la realidad divina le corresponde algún tipo de prioridad, no es el origen de todos los seres, sino sólo la parte más noble del universo superior. 250

El concepto de creación surge dentro de la religión de Israel. Y el hecho plantea la cuestión de si nos está permitido fun- 251

dar el concepto en la reflexión filosófica, dado que ésta no puede apoyarse en tradiciones religiosas. La respuesta ha de ser que la filosofía puede emplear cualquier concepto, sea cual fuere su posible origen, con tal de que pueda apropiárselo con los medios de la razón humana universal. En el fondo así es como actúa con el concepto de Dios. También éste deriva de la tradición religiosa de la humanidad, lo que no constituye impedimento alguno para que desde el comienzo lo haya afrontado filosóficamente.

252 El concepto de creación está estrechamente unido al concepto del Dios trascendente y único, hasta el punto de que hablando propiamente sólo se trata de dos aspectos de la misma idea que se completan y esclarecen mutuamente. Eso es algo que se puede percibir con toda claridad en la historia de la evolución de ambos conceptos. Tanto la confesión clara de monoteísmo como el concepto preciso de creación afloran al mismo tiempo en la conciencia religiosa de Israel, inmediatamente antes y durante el destierro de Babilonia. Son el resultado de la reflexión sostenida por el movimiento profético, cuya cima más alta es la que bien pueden señalar los nombres de Jeremías y del Deuteroisaías.

El punto de partida de la reflexión creyente fue la experiencia de las gestas históricas de Yahveh; y de la misma fue derivando poco a poco la idea de que Yahveh es el Dios único y el creador de cielo y tierra. Esta idea fue expuesta más tarde en el primer relato de la creación, perteneciente al escrito sacerdotal *(Priesterschrift)*, con el relato de la obra de Dios en seis días (Gén 1,1-2, 4*a*). Su afirmación decisiva, y que retorna de continuo, es la de que todo cuanto existe en el mundo ha sido producido por Dios sin ningún esfuerzo y sólo mediante su palabra creadora; con lo que todo lo creado es bueno. Sólo algunos siglos más tarde, ya en época helenística y sin duda alguna que bajo la influencia del pensamiento griego, surgió la definición —documentada en el libro II de los Macabeos— de que todas las cosas han sido creadas por Dios de la nada (cf. 2Mac 7,28).

253 Esta presentación conceptual de la actividad creativa de Dios creó escuela ya en la patrística y sobre todo en la edad media. De ella procede la definición que suele darse habitualmente: *Creación es la producción del mundo o de las cosas de la nada*. Es una definición que entiende la creación en un sentido

activo, ya que la considera como una actividad divina (en oposición a la creación en sentido pasivo que entiende dicha «creación» como el resultado de esa actividad divina creativa, como el conjunto de todas las cosas producidas), expuesta según el modelo de la actividad humana planificada y produciendo algo nuevo.

Pero la actividad divina se diferencia fundamentalmente de la humana por cuanto que, en oposición a lo que ocurre en el «crear humano», Dios no necesita de ninguna materia preexistente, sino que produce las cosas «de la nada». Esta expresión «de la nada» sería mal interpretada si «la nada» se entendiera como equivalente de algún modo a «algo». Lo que con tal expresión se quiere poner de relieve es más bien la soberanía absoluta de Dios: a diferencia de lo que les ocurre a los entes intramundanos, Dios en su actividad, no depende en modo alguno de algo ya dado y preexistente.

La mencionada definición tradicional enfoca la creación desde su punto de arranque (que propiamente no existe). Pero se puede cargar el acento en el hecho de que la creación es un producir; en el todo, absolutamente todo cuanto pertenece a lo producido, lo ha sido por Dios. De ahí su tenor más preciso: *creación es la producción de una cosa en todo su ser (en toda su consistencia ontológica).* En este caso la actividad creadora de Dios se define teniendo en cuenta su punto final. Se hace hincapié en que nada escapa a la creación, sino que todo cuanto existe es resultado de la misma.

Finalmente, la actividad creativa de Dios se puede expresar con la terminología de la filosofía ontológica: *creación es la producción de un ente en cuanto ente.* Definición ésta que puede considerarse como el compendio de las dos precedentes.

2. *Análisis más detallado del concepto de creación*

1) Esas tres descripciones de la creación coinciden en el 254
hecho de presentar la actividad creadora de Dios en analogía con el artesano que produce algo. El modelo del que se parte es pues, como ya queda dicho, la acción de un hombre por la que con una decisión voluntaria produce una obra distinta de él.

Es evidente, sin embargo, que tampoco aquí puede bastar

con que apliquemos a Dios de manera positiva la definición tomada del campo de la criatura; esa definición más bien hay que superarla mediante la negación. Lo cual ocurre cuando se subraya que la actividad creativa de Dios no presupone nada y que, en consecuencia, por nada está limitada.

La omnipotencia de Dios no se puede entender ciertamente cual si pudiera Dios crear incluso aquello que es contradictorio en sí, cual podría ser un círculo cuadrado o una piedra tal que ni él mismo pudiera moverla. La «incapacidad» de producir algo contradictorio en sí mismo no es en realidad una imperfección, sino más bien un signo de la perfecta autoidentidad y, por ende, de la perfección suprema.

255 Desarrollado así, el concepto de creación pone de relieve sobre todo la trascendencia de Dios. Dios aparece como «el totalmente otro» frente al mundo, mientras que la criatura se presenta como lo que es nada ante Dios. Lo que no destaca con la misma claridad en esa idea de la creación es la inmanencia de Dios en la criatura o, respectivamente, el «parentesco» de la criatura con Dios. Con lo cual no queremos afirmar que la filosofía escolástica de la edad media, a la que debemos el desarrollo especulativo del concepto de creación, haya olvidado la inmanencia de Dios en el mundo. Esa filosofía no ignoró, en efecto, que la actividad creadora de Dios no es algo que le sobrevenga a su ser, sino que realmente se identifica con el ser de Dios, es «formalmente inmanente», es decir, que «permanece por completo en él».

No hay nada «entre» el Dios creador y la criatura producida. Tomás de Aquino habla de la «presencia» de Dios en la criatura *(Summa theol.* I q. 8 a. 1, cf. 213) y que a Dios se le ha de entender metafóricamente como el «lugar» en el que están todas las criaturas *(1Sent.* d. 37 q. 3 a. 3). Mas como la actividad creativa de Dios produce algo distinto de él, y como en virtud de la creación surge algo «distinto», en la terminología escolástica dicha creación es *virtualiter transiens*. Y en ese sentido se puede hablar por ello de una «acción de Dios *ad extra*», hacia fuera, aunque sabiendo siempre que en último término no hay ningún «fuera de Dios». Está claro, no obstante, que la trascendencia de Dios se destaca con mayor fuerza que su inmanencia. Y ello ha sido fruto del miedo al panteísmo. No se quiso hacer tanto hincapié sobre la inmanencia de Dios en la criatura, ni sobre la inmanencia de la criatura en Dios, por

pensar que con ello podía disiparse su diferencia o que al menos podía dar ocasión a una concepción falsa.

2) Pero debería ser posible definir de tal modo el concepto 256
de creación, que expresara con la misma claridad tanto la inmanencia como la trascendencia de Dios. Mas para que eso sea posible hay que elegir un planteamiento distinto del tradicional. No basta con entender la actividad creadora de Dios sólo en analogía de la «acción hacia fuera» (de la *actio transiens*) tal como puede observarse en el ámbito humano, sino que también habría que aducir como punto de comparación la «acción inmanente» (la *actio immanens)*, que puede comprobarse en el plano criatural. Pero antes de hacerlo así, tenemos que explicar los conceptos a que acabamos de referirnos.

Se habla de «acción hacia fuera» cuando el resultado de la 257
actividad queda fuera del operante. Ejemplo de ello es la actividad del escultor, ya que el resultado de su trabajo es una obra de arte distinta de él. Pero también cuando se lava una camisa, se trata de una «acción hacia fuera». Se habla de una «actividad inmanente» cuando la actividad perfecciona al operante, es decir, cuando el resultado permanece en el que actúa. Ejemplos de este tipo de actividad son las actividades vitales de respiración, crecimiento, etc., y más aún los procesos espirituales como la formación de conceptos, la intelección, la decisión libre, etc.

Es necesario distinguir dos modos de ejercer la actividad, 258
pero también es preciso tener en cuenta su estrecha conexión. De hecho en cualquier actividad de todos los entes *finitos* están siempre presentes esos dos elementos. Sin una actividad inmanente, sin autorrealización, no hay acción alguna orientada hacia fuera; para poder aparecer actuando hacia fuera, el ente tiene que empezar por afianzarse a sí mismo. Y cada acción hacia fuera que arranca de un sujeto activo tiene efectos retroactivos sobre el mismo operante, al menos en cuanto que de la actividad repetida se deriva un ejercitamiento con el que se hace más fácil la actividad. Aparte de que la actividad del ente finito nunca puede ser una actividad pura, es decir, inmanente en forma exclusiva; el ente finito sólo puede perfeccionarse con ocasión de una actividad que sale de él mismo.

Pues bien, por lo que respecta a la conexión de esos dos elementos constitutivos de la actividad del ente finito, hemos de decir que una actividad es tanto más inmanente y tanto más

se realiza a sí misma, y tanto menos sale de sí misma la acción, cuanto más elevado es el nivel ontológico en que la actividad se realiza. Y, en correspondencia, cuanto más bajo es el grado de ser del ente operante, tanto más se orienta su acción hacia fuera y tanto menos destaca en ella el elemento de la autoperfección. De lo cual se puede sacar la conclusión que, mientras en la realidad no cabe una actividad orientada exclusivamente hacia fuera, una pura actividad inmanente no sólo es posible sino que es una propiedad necesaria del absoluto.

259 Dios, el ser absoluto, es por tanto a la vez acción absoluta, dinámica, pura actividad inmanente, *actus purus*. De ahí también que la actividad creadora de Dios —como ya hemos dicho— sea ante todo una actividad inmanente y sólo pueda denominarse una acción hacia fuera en la medida en que su resultado, la criatura, se distingue de Dios tanto por su imperfección como por la perfección que ha recibido de Dios. De lo cual se sigue que incluso para definir la creación hay que arrancar ante todo de la experiencia de la actividad inmanente intramundana. El concepto de creación, al que se llega de esa manera, pondría de relieve la unidad de Dios y del mundo ya desde el planteamiento.

260 3) Surge aquí, sin embargo, una dificultad, porque en el campo criatural una actividad inmanente significa un hacerse por autorrealización, por perfeccionamiento de uno mismo. Y es cierto, en cambio, que Dios, al ser la plenitud absoluta de la perfección, no puede perfeccionarse en modo alguno. Si el acto creador de Dios lo entendiéramos en analogía con la actividad inmanente del ente finito, llegaríamos —al menos así lo parece— a una concepción panteísta del ser absoluto, según la cual lo absoluto produciría el mundo al desarrollarse a sí mismo. El mundo sería entonces una emanación necesaria de la esencia divina, una especie de *natura naturata* de la "*natura naturans*" (empleando la terminología de Spinoza, cf. *Ética*, parte I, axioma 29, nota), un medio por el que el absoluto llega a sí mismo

Esta dificultad fue sin duda el motivo más importante del miedo que se sentía para concebir la actividad creadora de Dios en analogía con la actividad inmanente de las criaturas. Y a ése se le puede agregar otro motivo más teológico. Siguiendo la línea de los padres de la Iglesia, y muy especialmente el ejemplo de la «doctrina psicológica de la Trinidad» propia de

Agustín, las actividades espirituales del hombre proporcionan a la teología el modelo para entender los procesos *(processiones)* intradivinos que fundamentan la Trinidad de Dios; tales actividades son el recuerdo, la comprensión y el querer. La teología se apropiaba así de la analogía de la actividad inmanente.

Sin embargo, una concepción creacionista, que aplica la 261
autorrealización como punto de comparación, no conduce necesariamente al monismo. Por supuesto que no todo lo que cuenta en la actividad criatural inmanente puede trasladarse a la acción de Dios. Ni siquiera el concepto tradicional de creación, que partía de la actividad del artesano, lo hizo así. Incluso allí se dio una transformación radical del concepto al negar la preexistencia de cualquier tipo de materia. Otro tanto es necesario hacer, y es posible hacerlo, respecto de la actividad inmanente.

Formulemos una vez más la pregunta: ¿en qué consiste la imperfección de la actividad intramundana? No sólo en que para producir algo nuevo depende de la materia preexistente sino, sobre todo, en que responde *a una exigencia, a una indigencia de la criatura.* La acción criatural es siempre expresión de una insuficiencia, siempre representa el anhelo de algo que la criatura no tiene todavía, no es aún. Cierto que en sí la actividad es una propiedad positiva; pero en la medida que responde a la necesidad de tener que desarrollarse es una prueba de la imperfección de los entes afectados.

Mas cuando se logra eliminar todo lo que conviene a la 262
autorrealización criatural como consecuencia de su imperfección, síguese una comprensión de ese proceso perfectivo que también se puede aplicar a Dios. Por lo mismo hay que insistir en el acto creativo como «autorrealización» de Dios con mayor énfasis que como «devenir» de Dios, suponiendo claro está que ni en esa «autorrealización» ni en ese «devenir» late ninguna indigencia ni rastro alguno de imperfección.

Eso significa sin embargo: 1) que dicho «devenir» no es necesario para Dios en modo alguno, que no responde a ninguna violencia interna ni a ninguna necesidad esencial, que es un «devenir» de Dios total y absolutamente *libre* (incluso aquí en el sentido de contingencia); y 2) que mediante ese «devenir» a Dios no se le agrega nada ni Dios cambia lo más mínimo, con lo que ya indicamos que tal «devenir» no es una «modificación» de Dios, sino *un devenir de Dios frente a los otros, un surgir*

de lo distinto de Dios. Si se tiene esto en cuenta, desaparece el peligro de un panteísmo.

263 Por lo demás, los dos aspectos señalados están íntimamente unidos. Si esa autorrealización es total y absolutamente libre, si es una pura autodeterminación sin necesidad alguna y expresión como tal de la plenitud, su productividad tiene que ser otorgante, con otras palabras, al realizarse tiene que comunicarse a sí mismo produciendo así lo otro como algo autónomo. Dado que toda libertad, incluida la intramundana, es creativa en cierto sentido, también produce algo nuevo, inderivable y original; inicia algo que no puede reducirse a nada distinto de él dentro del mundo. Pero sola la libertad absoluta es creativa en el sentido pleno de la palabra, porque sólo ella puede establecer algo autónomo e independiente como tal.

Como consecuencia, pues, de la libre autocomunicación de Dios surge la actividad creada, que es autónoma en la medida en que Dios le ha otorgado su ser. Por ello el ser creado es un tener parte en el ser de Dios de un modo criatural autónomo. Y por ello cada ente es una imagen del ser divino, aunque siempre en una forma distinta y limitada.

264 De lo dicho se desprende que en el origen de la creación está el amor de Dios. Y es que sólo el amor puede vincularse algo sin someterlo, sin aniquilar su autonomía, y otorgar autonomía sin romper el lazo, independizar sin que la independencia despeñe en lejanías extrañas. Sólo la unidad que surge del amor puede diferenciar, y sólamente la diversidad que brota del amor puede unir.

3. *Un concepto más amplio de creación*

265 Resumiendo nuestras reflexiones sobre el concepto de creación, podemos decir que lo que «precede» al ser de la criatura es, por una parte, la *nada* y, por la otra, el *ser de Dios*.

Al hablar así somos conscientes, sin embargo, de que la «nada» es nada, y por lo mismo no puede «preceder» a ningún ente. El ser creado no es ningún cambio, porque en la creación no se da ningún *terminus a quo*. Igualmente hemos de corregir la parte segunda de nuestra afirmación: el ser de Dios como tal no es idéntico al ser como tal de la criatura, pues el ser divino y el ser criatural son inconmesurables. Ya en principio no se

puede decir que el ser divino «preceda» al ser de la criatura. El lenguaje humano no puede expresar adecuadamente esas conexiones. Pero cuando lo sabemos y lo tenemos en cuenta, podemos utilizar tranquilamente tales fórmulas.

En consecuencia cabe decir: que, *por una parte*, la criatura 266
no era nada «antes» de ser creada. (El «antes» va aquí entre comillas, porque antes de la creación del mundo, antes de aparecer el ente finito, no había tiempo alguno; la temporalidad y la espacialidad son propiedades del ente finito y surgen conjuntamente con él; la eternidad de Dios no es tiempo de ningún género.) Así, pues, la criatura no era nada «antes» de que surgiera el ser criatural que le es propio; es decir, que el ser de la criatura, *en la medida en que se entiende como la manera de ser propia y distinta de todos los demás*, no existe «antes» de la creación.

Por otra parte, el ser por el que la criatura es, estaba ya dado «antes» de que la criatura surgiera, en Dios mismo. (El «antes» tampoco aquí indica temporalidad, sino una prioridad por naturaleza.) Así, pues, el ser de la criatura, *en tanto que por él se entiende lo que es común a todos los entes*, existía ya «antes» de la creación, y ciertamente que como ser divino. En ese sentido la criatura procede «de Dios»: mediante la comunicación de su propio ser, Dios ha creado la criatura distinta de él.

Y al comunicar Dios por libre decisión su propio ser divino 267
de una manera finita, surge el ser criatural que es propio de la criatura y distinto de Dios en doble forma (primero en razón de la autonomía recibida de Dios, y segundo, en razón de su finitud). La autocomunicación de Dios, limitada y por tanto no necesaria, produce una autonomía finita y por lo mismo no necesaria, pero real, y eso es el ente finito, el ente creado. (La comunicación de sí mismo ilimitada y que deriva del ser de Dios es el fundamento de las procesiones intradivinas que constituyen la Trinidad del único Dios.)

De ahí que *creación* signifique *la autocomunicación de Dios, en modo alguno necesaria y realizada por libre decisión divina, por la que surge lo que en la medida de su autocomunicación es frente a él autónoma en toda su realidad*. En este concepto de creación cuentan por igual tanto la inmanencia de Dios como su trascendencia.

Bibliografía: Sertillanges 1945; Kremer 1966.

IV

LAS CONSECUENCIAS DEL SER CREADO DEL MUNDO

268 La creación no es meramente un acto divino ocurrido «al comienzo», sino un hecho que determina de continuo todos los momentos existenciales del mundo. Por ello hemos de considerar todavía las consecuencias más importantes de la actividad creadora de Dios.

1. *Dios conserva el mundo en el ser y de una manera divina participa en todo el obrar de las cosas mundanas*

269 1) Dios produce la criatura en toda su realidad. Ahora bien, en esa realidad total de la criatura entra también su duración. Por lo que también la duración de la criatura (el continuar existiendo) procede de Dios. Al expresarlo así no afirmamos nada nuevo. Pese a lo cual merece la pena consignarlo, pues que sólo así podemos hacer frente al error de que la creación sea un acto divino acaecido sólo en el pasado, con lo cual la criatura, llamada una vez al ser, continúa existiendo como si ya no necesitase de la fuerza creadora de Dios. Quien así piensa no ha entendido lo que quiere decir el ser creado, ya que la prolongación de la existencia de la criatura es el resultado de la actividad creativa de Dios.

Cuando se quiere poner de relieve este aspecto de la actividad de Dios como creador, se habla de «conservación», que muy bien puede también calificarse como «creación continuada». Sin que con ello se quiera decir, por lo demás, que Dios proceda de continuo a crear el mundo, toda vez que Dios

es ciertamente supratemporal y su actividad creadora *también* está fuera del tiempo, sino que la duración temporal de la criatura responde al acto creador divino separado del tiempo.

2) Sobre la base de parecidas reflexiones también hay que 270
decir que, si Dios produce la criatura en su realidad total y si en la realidad total de la criatura entra también su obrar, síguese que todo el obrar de la criatura ha sido a su vez producido por Dios. Por lo demás, es algo que se deriva del hecho mismo de que el ser no es algo estático ni meramente pasivo. Ser es más bien ser operante, el ente es dinámico en la medida de su ser. Si pues el ser de la criatura procede de Dios, también el obrar de la criatura (es decir, no sólo su capacidad de obrar, sino la acción misma realizada de hecho, que sin duda representa un más frente al mero poder obrar) es resultado de la actividad creadora de Dios.

En este sentido se habla de que Dios participa en cada obrar de la criatura mediante su «cooperación». Con lo que no se dice en modo alguno que en definitiva sólo sea Dios el que obra cuando la criatura ejercita una actividad. Pues, de acuerdo con lo que queda dicho (267) acerca de la creación, por cooperación se entiende *la influencia directa (creativa) de Dios sobre el obrar de la criatura, por el que se da un obrar propio de la criatura.*

a) En nuestra visión, que parte de la idea de que la depen- 271
dencia de Dios y autonomía de la criatura no se excluyen sino que se condicionan, quedan resueltos en principio los problemas aparecidos en el curso de la historia de la filosofía y de la teología por considerar la causalidad divina y la causalidad de la criatura como excluyentes: o esto o lo otro. Que esa falsa alternativa conduce a dificultades insuperables se echó de ver, quizá con mayor claridad que nunca, en la denominada «controversia sobre la gracia», surgida entre los teólogos católicos de finales del siglo XVI y comienzos del XVII. El punto de arranque de la controversia fue la pregunta —importante para la doctrina sistemática de la gracia— de ¿cómo influye Dios con su gracia en las acciones libres del hombre y de qué manera las conoce? En definitiva se trataba del problema que, por las mismas fechas, se discutía acaloradamente en las iglesias de la Reforma, acerca de cómo se podía compaginar la omnipotencia y omnisciencia divina con la autonomía y libertad de la criatura.

Los tomistas —cuya cabeza rectora era el dominico español

Domingo Báñez— enseñaban que era absolutamente necesaria para que pueda darse cualquier actividad criatural la denominada *praemotio physica;* es decir, un «movimiento previo» de Dios, una moción que precede a la acción criatural y en la que influye directamente; porque sin ello resultaría inexplicable el «más» que caracteriza a la acción realizada frente a la mera capacidad de obrar. En esta teoría se salvaguarda perfectamente la soberanía y prioridad absoluta de Dios; y desde ella también es fácil responder a la cuestión de cómo Dios puede conocer los actos libres del hombre. Basta con señalar simplemente las decisiones divinas «que preceden» al libre obrar y desde tales decisiones Dios sabe indefectiblemente lo que hará la criatura. Pero en tal teoría la libertad de la criatura no pasa de ser un mero postulado, que en modo alguno se explica.

273 Los molinistas —así llamados por ser seguidores del jesuita español Luis de Molina— entendían la cooperación de Dios como un *concursus simultaneus et indifferens.* Con otras palabras, afirmaban que la influencia divina, por la que es posible que la criatura pase del estado de poder obrar al estado de obrar efectivo, no precede como tal acto criatural ni determina su dirección. Es una teoría que no tiene dificultades en explicar el acto libre de la criatura, pero puede hacer entender de dónde deriva el «más» que se da en toda actividad efectiva, y fracasa sobre todo al pretender dar idea de cómo Dios conoce las acciones libres de la criatura, porque en este aspecto hace depender el conocimiento de Dios de las libres decisiones criaturales.

274 El supuesto básico de ambas concepciones antitéticas, aceptado espontáneamente por todos sin someterlo jamás a una crítica, es que haya que concebir las relaciones Dios-mundo según el modelo de unas fuerzas concurrentes que mutuamente se excluyen. Si bien se mira, tal juicio representa una cierta simplificación, pues en cada teoría había indicios de captar la problematicidad de esa oposición. No se disponía sin embargo de una teoría amplia que hubiera hecho posible pensar los aspectos opuestos de una unidad. Por ello es correcta, pese a todo, la afirmación de que tanto los tomistas como los molinistas partían de que no se puede atribuir a la criatura lo que se le atribuye a Dios, y viceversa. La diferencia estaba simplemente en que los tomistas hacían hincapié en la incondicional prioridad de Dios a costa de la criatura, mientras que los molinistas se empeñaban en lograr un compromiso, de ahí el intento de

atribuir a la criatura racional una cierta prioridad en nombre de la libertad humana; pero eso difícilmente podía conciliarse con el carácter absoluto de Dios.

Pues bien, esos problemas sólo pueden resolverse cuando se 275
definen las relaciones Dios-mundo en el sentido en que lo hemos hecho más arriba; es decir, cuando se parte de que una criatura es tanto más autónoma cuanto más depende de Dios. El supuesto para esta solución es ciertamente la idea de que unidad y diversidad no se excluyen, sino que bien al contrario la unidad del ser es tanto más íntima cuanto mayor es la alteridad del ser.

Esta idea, que posibilita la solución fundamental de los problemas largamente discutidos, significa a la vez una renuncia a una explicación conceptualmente clara de la cooperación de Dios. Debemos, pues, resignarnos a que nunca podremos exponer con claridad analítica la manera en que Dios y la criatura cooperan.

b) También el «más» ontológico que se da en la acción rea- 276
lizada frente a la mera capacidad de obrar, procede tanto de Dios como de la criatura misma. A esa idea hemos llegado ya, al exponer el hecho de la autosuperación criatural que señala la existencia de Dios (140-182).

Lo esencial puede exponerse en los tres puntos siguientes:

1. En toda actividad criatural está presente, como un elemento, la «autosuperación». Es decir, la acción criatural, que habría que reducir sin más a otro operante intramundano, se ha de concebir simplemente como un caso límite abstracto.

2. La autosuperación es un dato paradójico conceptual. Pues, cuando se afirma que el plus ontológico no reductible a otro ente procede del mismo ente operativo, parece que se afirma algo imposible, porque no puede darse nada que ya no tenga. Pero si la solución se ve en que el nuevo elemento ontológico procede de la plenitud de ser divina que confiere el ser a la criatura, se explica sí el incremento ontológico como tal, pero a la vez queda por completo a oscuras cómo ese incremento ontológico pueda proceder de la criatura misma en el plano de la causación criatural.

3. En conexión con estas dos reflexiones ya hemos visto antes (aunque quizá sólo ha quedado perfectamente claro tras la exposición del concepto de creación) *que la superación de sí mismo sólo deja de ser una contradicción, porque en la criatura*

que se autosupera está operando la causalidad creadora de Dios, que produce la autonomía. Es decir, que, porque en toda causa criatural actúa la causalidad creativa de Dios, se puede entender que la criatura pueda superarse a sí misma, que pueda producir un «más» sobre lo que ya antes tenía a su disposición. Y porque la causalidad creadora nunca toma el puesto de la causa creada, sino que es la condición que posibilita la autonomía de la causa criatural, se puede entender que el «plus» de ser, que surge como consecuencia de la acción de la criatura es, efectivamente, el resultado de dicha acción en el plano del obrar de la criatura.

2. *El obrar personal y libre de Dios en el mundo*

277 Constando por las reflexiones que nos hemos hecho hasta ahora que la libertad personal y soberana de Dios y la autonomía de la criatura no se excluyen entre sí, está también fundamentalmente asegurado que Dios no se priva de su libertad personal al crear algo autónomo. A pesar de ello, hay que ahondar más en esa idea que ya tenemos. Efectivamente en la cuestión de cómo Dios puede actuar de un modo libre y personal dentro del mundo que actúa de una manera autónoma, se trata de un punto absolutamente decisivo para la recta inteligencia de Dios. Pues a Dios sólo se le puede pensar como un interlocutor personal, si puede actuar libremente en el mundo. Si no fuera posible un obrar personal de Dios respecto de sus criaturas, una intervención de Dios en los acontecimientos del mundo, tampoco el hombre podría tener ninguna relación personal con Dios, porque en tal caso no podría hablarse de un ser personal de Dios ni siquiera en un sentido analógico.

a) El modelo de exposición considerado como tradicional y su problemática

278 La explicación, habitual durante mucho tiempo, del libre obrar divino en el mundo venía a decir: Dios, la «causa primera», actúa dentro del mundo en general a través de la actividad propia de la fuerzas criaturales, que proceden de él y que se comportan como «causas segundas»; pero en ciertos casos pro-

duce los acontecimientos, por él queridos, totalmente solo, es decir, «sin causas segundas». Se pensaba que en pro de esta concepción se contaba con razones, teológicas sobre todo. En la Biblia está escrito que Dios creó sucesivamente las cosas del mundo. También se hacían valer consideraciones especulativas. En efecto, prevalecía la convicción de que tiene unas fronteras perfectamente definidas aquello que puede ser causado por la naturaleza (por fuerzas intramundanas). En favor de ello hablaba la experiencia de todos los días. Y hasta se fundamentó sistemáticamente reclamándose a la filosofía aristotélica. Todo ente —se decía— está determinado por su esencia específica en su ser y su obrar. De modo natural sólo se puede realizar aquello para lo que hay en el propio ente una porencialidad. La posibilidad de desarrollo, propia del ente, se identifica con el límite esencial del ente en cuestión. En esa visión del problema, es imposible una actividad o un desarrollo más allá de los límites esenciales, porque significaría una contradicción.

Por otra parte, se pensaba que era necesario contar con un devenir por el que aparece algo totalmente nuevo en el mundo, algo original. Teológicamente se apuntaba al milagro. Pero incluso en el campo accesible a la razón natural parecía darse en ciertos casos algo tan nuevo, que no podía proceder de la naturaleza. Uno de tales casos se veía realizado, al menos, en el origen del alma de cada hombre, porque se estaba convencido de que como principio espiritual que es no puede ser producto de la generación corporal. En esta situación la hipótesis de que lo realmente nuevo, lo original, aparece en el mundo por una intervención directa y creadora de Dios, en el sentido estricto de la palabra, que no necesita de ninguna causa segunda, era una hipótesis que representaba una solución satisfactoria. Por ello se hacía la distinción entre obrar «ordinario» de Dios que se realiza a través de las fuerzas creadas y el obrar «especial» divino, que ocurre «al margen del orden natural en su conjunto».

Por plausible que a primera vista pueda resultar esta división de la actividad divina en el mundo, lo cierto es que no resiste un examen detallado. Porque el obrar de Dios respecto del mundo es creativo en todos los casos; lo cual significa que Dios actúa siempre y a través de todo en el mundo, pero jamás ocupando el puesto de la criatura. Dios produce la totalidad del mundo y cada uno de sus elementos de forma directa; pero jamás actúa dentro de ese mundo (que procede sin duda algu-

na de él como creador) sin la actividad propia de las fuerzas criaturales (cf. Weissmahr 1974).

Si dentro del mundo Dios produjera algo (por ejemplo, un nuevo ente particular o una nueva determinación de un ente que ya existe), sin que ello sea a la vez el resultado de una actuación criatural autónoma de las fuerzas intramundanas, Dios produciría (al menos en ese caso concreto) *también* exactamente lo que de ordinario es producido por unas fuerzas intramundanas. Pero ello significaría que el obrar de Dios (al menos en el caso citado) podría equipararse con el obrar de la criatura, y en definitiva sería equiparar al Dios operante con la criatura operante en virtud de su acción fundamentalmente equiparable casi en el sentido científico de la palabra. Dios vendría a ser conmensurable con la criatura; lo cual sería tanto como negar la trascendencia y la misma inmanencia divinas. Dicho de otro modo: Dios actuaría en el mundo sin causas segundas, por lo que también le incumbiría el rol de causa segunda, siendo también (nunca solo, ciertamente) en tales casos la causa intramundana del suceso. Ello equivale a hacer de él una fuerza más entre las fuerzas de la naturaleza. Pero eso es un absurdo.

280 Aquí cabe preguntar ciertamente: ¿Por qué Dios, que pudo crear todo el mundo de la «nada», no podría producir también a discreción cada ente particular dentro del mundo sin una participación de las causas segundas? La pregunta supone desde luego, sin decirlo expresamente, que la creación del mundo entero y la de cada uno de los entes dentro del mundo pueden asimismo considerarse como el mismo caso. Lo cual sin embargo no es así, porque a todos los entes que pertenecen al mundo, les corresponde una determinación del ser que no compete al mundo en su conjunto, y que es el «estar dentro del mundo» Por ello, como conjunto el mundo tiene en cierto modo una relación con Dios distinta de la que tiene un ente particular, que es una parte del mundo. Decimos «en cierto modo» para poner de relieve que tanto el mundo en su totalidad como cada ente particular dependen directamente de Dios. Hay, sin embargo, una diferencia esencial: mientras que el mundo en su conjunto *sólo* depende de Dios directamente, la relación de dependencia de cada uno de los entes con Dios *viene siempre dada también a través del mundo como conjunto.*

281 Esta idea se puede presentar también del modo siguiente: resulta contradictorio afirmar que Dios «crea» algo en el mundo

sin señalarle las condiciones por las que aparece como una parte del mundo. Si Dios, en efecto, con su fuerza creadora produjese algo dentro del mundo (o sea como una parte del mundo), sin que dicho ente fuera a la vez el resultado de las fuerzas operativas pertenecientes al mundo, dicha criatura sería, por una parte, en virtud del propósito divino un elemento del mundo y, por otra, estaría fuera del mundo al no tener relación alguna con éste. Si aquí se objeta que Dios, al crear y poner a un ente en el mundo, produce también sus relaciones con el resto del mundo, se puede incluso sentir. Pero entonces sólo cabe preguntarse qué es lo que significa o cómo lo hace Dios. Y la respuesta sólo puede ser que Dios convierte a una criatura en parte del mundo por cuanto que la hace surgir a través de las causas segundas, que en último término dependen de él. Y es que sólo puede ser parte del mundo en su *subsistencia (Bestehen)* lo que depende del mundo en su origen y existencia *(Entstehen)*.

No se dice, pues, *que Dios no pueda obrar en absoluto sin las causas segundas*, ya que la creación del mundo en su conjunto es una obra de Dios que excluye evidentemente cualquier causa segunda. Lo único que aseguramos es *que Dios nunca puede obrar dentro del mundo de tal modo que su actividad no sea a su vez transmitida en el plano criatural por la actividad propia de las causas segundas que han sido creadas*. Y Dios no puede hacerlo no por impotencia, sino porque es en sí contradictorio.

b) ¿Cómo se ha de concebir ese obrar de Dios en el mundo que da a conocer su personalidad?

Con nuestra conclusión de que Dios en nigún caso opera dentro del mundo sin las fuerzas intramundanas, el problema planteado antes (277) se agudiza aún más. Ya que se plantea la cuestión de si todavía se puede seguir afirmando que Dios es el soberano omnipotente del mundo, que puede manifestarse en ese mundo como el operante personal. Dicha cuestión se plantea porque las posibilidades de las fuerzas intramundanas muchas veces están a todas luces limitadas. Si contradice al obrar creativo de Dios actuar dentro del mundo sin servirse de las fuerzas de las causas segundas, síguese que el poder de Dios

dentro del mundo tiene que estar limitado, al menos en cierto sentido.

283 Con esta última afirmación podemos sin más estar de acuerdo, aunque quizá no deje de parecer algo sorprendente, porque se trata aquí de una manera tradicional de ver las cosas. Antes se expresaba mediante la distinción entre la *potentia Dei absoluta* y la *potentia Dei ordinata*. Por «absoluta», es decir, por la consideración de la plenitud del poder divino prescindiendo de cualquier concreción ulterior, se entiende que Dios puede hacer efectivo todo lo que no es en sí contradictorio y que, por tanto, sería inconciliable con su esencia. En esta forma de considerar el poder divino se expresa, sin embargo, un punto de vista abstracto, puesto que se pasa por alto que *si* Dios crea un mundo determinado, dentro de ese mundo sólo será posible, incluso para Dios, aquello que no contradice a su voluntad creadora manifestada en el mundo.

Hay, pues, que tener en cuenta que la voluntad creadora de Dios no puede carecer de la coherencia interna (no puede contradecirse a sí misma), y que por tanto nos hallamos ya en aquella forma de considerar el poder divino que se llama el poder o potencia «ordenada»: dentro del mundo Dios «sólo» puede aquello que responde al orden del mundo querido por él. Así, pues, la consideración concreta de la omnipotencia de Dios no puede significar que Dios dentro del mundo tenga que ser capaz de hacer cuanto el hombre pueda imaginar dejando libre curso a su fantasía.

284 El rasgo más importante del orden del mundo querido por Dios es la autonomía, la autonormativa de las criaturas; es decir, su capacidad de actuar por sí mismas de conformidad con su naturaleza. De lo cual se sigue que Dios, al no producir nada en el mundo con independencia de la actividad propia de las fuerzas criaturales, en cierto aspecto se ha hecho dependiente de esas fuerzas de sus criaturas. Ahora bien, eso es algo que podemos admitir perfectamente, sin tener que negar por ello el poder personal que Dios tiene para disponer de su creación.

285 En efecto, de que Dios opere siempre en el mundo a través de la actividad de las criaturas sólo se seguirá su incapacidad de manifestarse como persona que actúa libremente en el mundo, en el caso de que partiéramos de la hipótesis de que las fuerzas creadas están siempre determinadas de una forma inequívoca y precisa. Pero eso no se puede decir. Cierto que en los procesos

materiales siempre está presente la determinabilidad como un elemento indispensable, y hasta aparece de manera tanto más precisa cuanto menor autonomía manifiesta el ente que participa en el acontecimiento; pero no hay proceso material alguno que, considerado en su realidad concreta, esté perfecta y totalmente determinado, puesto que en cualquier acontecimiento concreto intramundano siempre juega un papel la autoactividad que no puede reducirse a ninguna otra cosa del mundo. Lo cual significa que lo posible dentro del mundo y desde el mundo no se identifica con lo que ha de considerarse como posible y esperado sobre la base de nuestro conocimiento científico de la naturaleza.

Esta distinción descansa en el supuesto de que «naturaleza» en el sentido de realidad creada no se puede equiparar con lo que está patente a la captación de la ciencia naturalista; es decir, con el concepto de naturaleza al que nos referimos cuando hablamos de las leyes naturales. La ley natural, de la que habla el científico, no ha de entenderse en el sentido ontológico, cual si fuera la representación de los fundamentos ontológicos del acontecer natural en su plena concreción. Más bien hay que interpretarla en un sentido mucho más estrecho y «funcional», a saber: como expresión del conocimiento humano, ya que éste ha captado las conexiones, que pueden describirse de manera inequívoca (y por lo mismo en el lenguaje de la matemática), y que median entre los distintos fenómenos particulares.

Las leyes naturales formuladas como ecuaciones matemá- 286
ticas nunca describen por lo mismo el conjunto de la realidad de la naturaleza. Cierto que son objetivas en el sentido de que presentan conforme a la realidad las relaciones que existen entre los fenómenos particulares aislados, en la medida en que tales relaciones pueden expresarse de manera inequívoca. Con otras palabras: explican la «naturaleza» en tanto que ésta es representable mediante relaciones de proporción. Así, pues, la ley natural que expresa nuestros conocimientos científicos es siempre el resultado de una abstracción, prescinde de todo aquello que en la realidad es único y que no se puede reducir a unas relaciones cuantitativas. Ahora bien, la individualidad propia y la determinación cualitativa son elementos de la realidad tan importantes, al menos, como lo cuantitativo y que aparece siempre y por doquier.

Esos aspectos no puede captarlos ciertamente la investiga-

ción científico-natural, por cuanto que ésta intenta conocer las leyes ciertas y precisas de la naturaleza; lo que no justifica desde luego que nosotros los dejemos de lado. Y hay que pensar además que esa dimensión, que fundamentalmente no es accesible a la investigación científico-natural, no es sólo un elemento estático sino también dinámico de la realidad.

Quiere decir esto que mediante la actuación de los entes dentro del mundo siempre se logran efectos, que no pueden derivarse de las leyes de la naturaleza (tomadas en el sentido científico del naturalista), sino que representan un «más» sobre lo que podía esperarse sobre la base del método científico-natural. Y con ello no decimos nada nuevo, porque lo único que afirmamos es que los entes intramundanos pueden superarse a sí mismos. Afirmamos que las criaturas mediante su obrar pueden producir fundamentalmente más de lo que cabría esperar de antemano, y eso permite pensar en principio que Dios, operando a través de la eficacia propia de la criaturas, puede manifestar en el mundo su libertad.

28 De esta consideración no se desprende ciertamente una libertad «ilimitada» de Dios en el mundo. En modo alguno se impone el admitir tal libertad, como ya se ha demostrado. Para poder hablar de un obrar personal de Dios en el mundo, basta con que Dios pueda producir a través de las fuerzas de la criatura (capaces de producir incluso lo imprevisto de antemano) acontecimientos sorprendentes y capaces de suscitar la admiración de tal índole que puedan hablar existencialmente al hombre en tanto que un ser a la búsqueda del sentido absoluto; acontecimientos que por lo mismo son signos perceptibles de una oferta salvífica trascendente al mundo; es decir, de la atención personal de Dios.

En virtud, pues, de que Dios a través de ciertos acontecimientos del mundo, que contienen un sentido señalizador de la realidad absoluta, puede manifestar que quiere entrar en una relación dialógica con el hombre, no resulta una palabra vacía el hablar de una intervención de Dios en el mundo, ni el referirse a una actuación personal del mismo Dios en el mundo. Pues resulta evidente que el destinatario de la actividad libre y personal de Dios no lo son las cosas materiales, sino única y exclusivamente el hombre capaz de una respuesta personal.

De qué sean capaces las fuerzas, en cierto modo espontá-

neas, del mundo criatural, no lo podemos conocer al margen de los hechos. Es decir, que las fronteras de lo posible desde el mundo no se pueden determinar *a priori*. Pero sí que cabe esperar de las fuerzas criaturales más de lo que consideramos posible partiendo de nuestra experiencia cotidiana.

Esta afirmación no se sigue únicamente de las consideraciones teóricas que hemos expuesto. Aunque se discute el carácter científico de la parapsicología, no es posible relegar al terreno de la pura fabulación todo el material que ha reunido y estudiado de una manera crítica. Hay fenómenos extraordinarios, como la denominada percepción extrasensible, que a veces se extiende también a acontecimientos futuros y aun a efectos e influencias sobre objetos materiales, que no pueden deberse a las influencias físicas que nosotros conocemos. La facticidad de tales sucesos no se puede negar simplemente porque no encajan en nuestra imagen del mundo, que ha adquirido carta de naturaleza desde la Ilustración, o porque nosotros no dispongamos de una teoría admitida por todos, capaz de explicar todo eso.

Hasta ahora nos hemos esforzado por mostrar que Dios, 289
aunque nunca puede obrar dentro del mundo sin las causas segundas, puede sí actuar de un modo personal en el mundo, ya que, mediante las fuerzas de las criaturas capaces de la autosuperación y en principio nunca plenamente calculables, puede producir lo imprevisto de antemano querido como signo de su atención personal. Hasta ahora no hemos mencionado explícitamente aquel obrar de Dios en el mundo que se sirve de la libertad del hombre. Mas, como ya hemos dicho que todo ente en la medida de su autonomía ofrece campo a la libre actividad de Dios en el mundo, es evidente que Dios opera libremente en el mundo sobre todo a través del hombre. De ahí que la libertad siempre individual del hombre sea el «lugar» a través del cual Dios «interviene» en el mundo no de manera sorprendente pero sí la más eficaz.

Con otras palabras, Dios determina sobre todo (aunque no en exclusiva) nuestro destino a través de nuestra propia libertad y a través de la libertad de nuestros semejantes. Por ello no tiene nada de casual el que sea sobre todo la humanidad la que posibilita el encuentro con Dios.

Bibliografía: Weissmahr 1973.

V

EL MAL EN EL MUNDO CREADO POR DIOS

290 El mal en el mundo: las injusticias, los crímenes de todo tipo, la miseria en todas sus caras, las enfermedades y los sufrimientos, sobre todo de los inocentes, representan un problema que han de tomar muy en serio cuantos consideran el mundo como la obra de un creador omnipotente y bueno. Porque la bondad perfecta y la omnipotencia son predicados a los que no se puede renunciar y que incluso es necesario pensarlos como indisolublemente unidos entre sí, si es que se quiere formar un concepto recto de Dios. «Concebido sólo como un poder, como un poder ciego, Dios no sería sino el compendio de la facticidad, un desdoblamiento apologéticamente transfigurador de lo que existe sin más y que según la inclinación propia aceptamos resignadamente o condenamos con el desprecio moral... Concebido sólo como un sentido, cual principio impotente del bien y no, simultáneamente, como principio de la facticidad, de todo cuanto es de esta manera y no de otra, Dios no sería más que un sinónimo de una idea moral» (Spaemann 1972, 62). Con tales planteamientos en ningún caso se podría seguir hablando de Dios, pues por sí solas ni la exigencia moral, que nada tiene que ver con la realidad, ni la pura facticidad corresponden a lo que se designa con la palabra «Dios».

291 Habida cuenta del hecho de que el mal no es un fenómeno marginal que fácilmente se puede dejar de lado, sino una realidad en la vida de los hombres que no se puede pasar por alto, ¿se puede seguir afirmando que la realidad, que ha de concebirse como absoluta y personal, es a la vez buena y omnipotente? ¿No habría que formular mejor la pregunta de si Dios no

puede o no quiere impedir el mal, que tan importante papel desempeña en la creación procedente de él? Pero si Dios no quiere impedir el mal ¿le podemos seguir llamando bueno? Y si no puede impedirlo ¿es posible continuar llamándole omnipotente?

Es necesario afrontar esta pregunta en el marco de una doctrina filosófica de Dios. Aunque desde el comienzo es preciso tener en cuenta que el problema del mal, de la maldad y del sufrimiento no es en primer término un problema teórico, sino un problema existencial y práctico en grado sumo, que jamás podrá «resolver» una reflexión filosófica. Así, pues, la finalidad de los razonamientos que aquí vamos a desarrollar no es la instrucción condescendiente del hombre probado por el dolor. Hoy se reacciona justamente con susceptibilidad extremada frente a una teorización doctrinal en exceso de una necesidad existencial. Pero aun teniéndolo en cuenta, persiste la tarea de tener que encontrar una respuesta racional y defendible a la pregunta que aquí se plantea. Para ello también son necesarias unas reflexiones teóricas, a las que no podemos renunciar, aun siendo conscientes de los límites con que tropiezan las reflexiones acerca del sufrimiento humano.

1. *¿Qué es realmente el mal?*

Sobre el origen del mal o de la maldad en el mundo ha habido en la historia del pensamiento concepciones muy diversas. Éstas podrían ser las más importantes: 292

1. El mal es uno de los principios básicos del mundo, que desde toda eternidad se opone al principio del bien. Los dos principios originarios (las dos realidades «divinas»), que en líneas generales se identificaron con la materia y con el espíritu, están entre sí en lucha permanente; lucha que condiciona la historia toda del mundo. En las religiones dualistas, por ejemplo, en el parsismo iranio y en el maniqueísmo, se expresa también el convencimiento de que el bien acabará obteniendo la victoria final.

2. En opinión de Schopenhauer, el mal es el condicionante esencial del universo, por cuanto que en el mundo se deja sentir un anhelo originario nunca satisfecho; es decir, una voluntad, que por no alcanzar nunca su meta, constituye la base de

los sufrimientos en los individuos que llegan a la autoconciencia.

3. Los estoicos intentaron resolver el problema del mal negando su realidad objetiva: en el fondo el mal no existe; lo que se considera como tal no pasa de ser una apariencia, una sensación meramente subjetiva del hombre, de la que el sabio tiene que liberarse.

4. Del concepto judeo-cristiano de Dios deriva la idea de que el mal no fue originariamente un elemento constitutivo del mundo, sino una secuela de la autonomía criatural, y en concreto el resultado de la decisión de la voluntad libre y finita. Es una concepción que afirma, por lo mismo, el origen histórico del mal en el mundo.

293 Acerca de todas esas opiniones hemos de decir con toda brevedad: no se puede concebir el mal como la última determinación fundamental del mundo, porque el mal en su esencia no se puede ni concebir ni conocer sin el bien. O, dicho de otro modo: si el mal fuera algo absoluto, resultaría totalmente inexplicable el bien que existe de hecho. Tampoco puede ser el mal uno de los dos principios equiparables del mundo pues la hipótesis de dos principios contrapuestos y que, en tanto que principios «supremos» e «incondicionales» no constituyen una unidad, es una hipótesis que se contradice a sí misma (164). Mas también la afirmación de que el mal es una mera apariencia sigue sin satisfacernos, aunque en ella se exprese la grandiosa actitud de subordinación a un punto de vista superior. Quien así habla es que no ha tomado lo bastante en serio el sufrimiento humano en tanto que sufrimiento de los demás.

Sólo queda, por tanto, la explicación de que el mal no se ha de entender como algo positivo que está en sí mismo, sino como una propiedad del ente. *Malum est in bono sicut in subiecto*, decían los escolásticos de la edad media; cosa que con una cierta libertad podríamos traducir diciendo que el mal es un parásito del bien.

294 La propiedad por la que a un ente hay que calificarlo de malo o perjudicial, sólo se puede definir en líneas generales diciendo que en el ente en cuestión falta algo que debería estar presente. El mal como tal consiste, pues, en la falta de una perfección exigida por la naturaleza misma de dicho ente. Del mal, por tanto, sólo se puede hablar, cuando yendo más allá de la pura facticidad se reconoce que «existen» unas exigencias

derivadas de la naturaleza misma de las cosas; es decir, que no sólo ha de considerarse como realidad lo que se da de un modo objetivo. Las exigencias, las aspiraciones pertenecen, por lo mismo, al ser del ente. Un ente se hace malo y perjudicial, cuando no está a la altura de las exigencias que le impone su propia naturaleza.

Así, pues, aunque conceptualmente el mal pueda definirse como una deficiencia, como la «falta de algo», es, sin embargo, una definición muy real del ente, porque las exigencias derivadas de la naturaleza del ente respectivo no son algo imaginario sino algo perfectamente real. Según ello, la definición del mal como «ausencia de la perfección debida» no significa en modo alguno una desvirtualización (o minimización) del mal.

Es preciso distinguir entre dos tipos de mal esencialmente 295
diferentes. *El mal físico*, que consiste en la ausencia de algo que pertenece a la perfección natural del ente. *El mal moral*, o *la maldad*, que es la no conveniencia de una acción, libremente puesta por un sujeto capaz de autodeterminarse, con la ley moral; es decir, con aquella forma de comportamiento que responde a la naturaleza de tal sujeto. El mal físico —como la enfermedad, el dolor, las catástrofes naturales, etc.— es siempre un mal relativo, por doloroso que pueda resultarle al hombre, porque no es el resultado de una mala voluntad sino una secuela de la actividad de las fuerzas naturales. Por el contrario, en el mal moral siempre está presente el elemento de lo absoluto, por cuanto que la libre voluntad finita que quiere el mal niega realmente el carácter de incondicional que es parte de su naturaleza.

2. *¿Por qué el mal puede darse en el mundo creado por Dios?*

Para poder entender de algún modo hasta qué punto la 296
presencia del mal en el mundo no contradice la bondad y omnipotencia de Dios, hay que tener en cuenta los puntos siguientes:

1) Ante todo es preciso considerar que quien, inducido por las múltiples experiencias del mal y de la maldad en el mundo, niega la bondad, la omnipotencia y hasta la existencia misma de Dios, lo que hace realmente es plantear la exigencia (y ello quiere decir que está profundamente convencido de la idea) de

que el mundo, la vida humana y la existencia en general tengan un sentido. Sólo en virtud de esa convicción, no necesariamente tematizada, es el hombre capaz de reconocer el mal como tal o de sublevarse contra el mal y contra el absurdo que aprende de la experiencia.

Mas quienquiera que reconoce el sentido de la existencia, admitirá también —según hemos ya demostrado anteriormente, cf. 75-93— la existencia de Dios, aunque no aluda explícitamente a Dios. Así, pues, el hombre que en un compromiso incondicional protesta contra el mal y que incluso llega tan lejos que rechaza por ello mismo la existencia de Dios, no hace sino rechazar en nombre del Dios real, que para él sigue siendo alguien no conocido de forma explícita, un concepto fundamentalmente falso de Dios y por tanto inaceptable de hecho.

297 2) Antes nos hemos referido (282-284) a que el Dios que ha puesto en el ser a unas criaturas autónomas, en cierto modo «se ha atado», toda vez que no puede contradecirse a sí mismo. Es una idea que podemos aprovechar para decir algo que contribuya a la solución del problema de por qué existe el mal en un mundo creado por Dios.

298 *a)* Al haber creado Dios un mundo en evolución que se desarrolla, y en el que las criaturas poseen una autonomía, y en el que por consiguiente siempre se desarrollan por su propia actividad, forma parte de la naturaleza lo que podríamos denominar «crisis de crecimiento». El descaecer de un ser vivo es condición para que otro pueda desarrollarse. Las formas de superior organización de la vida se ven a menudo amenazadas, y en ocasiones hasta destruidas, por unos procesos de grado inferior. En el plano de la naturaleza no consciente todo ello no pasa de ser un proceso natural que, al no ser consciente como tal, tampoco podemos calificarlo de malo en el sentido riguroso de la palabra. Mas cuando tales sucesos afectan al hombre que, por una parte y en virtud de su materialidad está sujeto a los procesos naturales, pero que por otro lado y en virtud de su naturaleza espiritual y consciente vive la existencia como tal, entonces surge el llamado mal físico. A ese mal físico, como el dolor —exponente claro de que ciertas funciones vitales no se desarrollan según el orden debido— le corresponde siempre una significación positiva. De ahí que, por lo que respecta al mal físico, se pueda afirmar que Dios lo quiere en cierto aspecto; es decir, Dios no quiere el mal físico en sí y por sí, lo quiere sólo

como medio para realizar un valor más amplio, porque el desarrollo de la criatura conforme a su naturaleza no sería posible sin el mal.

b) Por el contrario, del mal moral, de la maldad, no se 299
puede afirmar —habida cuenta de su perversidad incondicionada— que en determinados casos pueda ser el medio (querido indirectamente por Dios) para la realización de un valor mayor en el contexto general. No existe, en efecto, valor alguno que pueda justificar un acto moralmente malo. Por ello hemos de decir (de una parte) que Dios no lo quiere ni en sí mismo ni en relación con otra cosa. Eso es lo que se hace patente, cuando se afirma que la ley moral (la «voz» de Dios, que se deja sentir en la conciencia humana, la voz de la conciencia) prohíbe categóricamente el mal. A la vez, sin embargo (por otra parte), hay que tomar conocimiento de que existe de hecho el mal moral, la libre actuación contra la ley moral. Pero eso significa que el no querer de Dios relativo al mal, a la maldad, tiene un cierto límite interno.

Es lo que se podría expresar diciendo: *Dios permite el mal moral, la maldad.* Con ello se quiere indicar que la conexión que existe entre la voluntad de Dios y la maldad sólo puede determinarse de una manera negativa: la maldad no la quiere Dios en modo alguno, ni siquiera como medio para realizar un valor por importante que sea. Lo que sí puede Dios es querer un valor superior, cuya realización comporta la posible no exclusión del mal. Dicho de una manera concreta: Dios podría, de quererlo incondicionalmente, impedir el mal en el mundo, que sería prescindiendo de crear seres finitos que hasta el final pueden determinarse libremente.

Y aquí se plantea la pregunta de ¿por qué Dios no ha crea- 300
do unos seres que fueran incapaces del mal? O, dicho de otro modo: Si Dios ha creado unos seres capaces de su autodeterminación, y que pueden hacer lo que es moralmente malo (pudiendo por lo mismo volverse contra su propia naturaleza, contra el orden objetivo de la realidad), ¿no es Dios, en definitiva, responsable de que el mal tenga tanto poder en el mundo? Pero a esa pregunta hay que contraponerle otra: ¿es posible en absoluto crear tales seres libres, que han de desarrollarse por su propia actividad sin llegar nunca a su última meta, y que sean absolutamente incapaces del mal? Hay que conceder ciertamente que la posibilidad de obrar el mal no pertenece a

la esencia de la facultad para autodeterminarse. Pero es extremadamente problemático que pueda darse una libertad evolutiva, que todavía no ha alcanzado su meta y que sea incapaz del mal moral.

301 Pero, además, hay que pensar que damos una dirección falsa a un impulso en sí recto de nuestra inteligencia, cuando hacemos a Dios responsable del mal. Porque en sí ha de valorarse como positivo el que nosotros queramos entenderlo todo, incluido el mal moral. Mas cuando indagamos el sentido del mal, no debemos prescindir de que el mal, irracional y sin sentido por esencia, no se le puede atribuir a Dios, principio último de todo sentido y coherencia. La tentativa de hacer racionalmente comprensible la maldad conduce a la negación de la misma. Y a este propósito hay que decir lo siguiente:

302 En una acepción muy amplia vale decir que ningún deseo puede «de por sí» o «naturalmente» orientarse hacia el mal, es decir, a lo que contradice la naturaleza del deseante. Porque semejante deseo sería el de destruirse a sí mismo. Por lo que respecta al deseo racional y consciente, es decir, de la voluntad, síguese que en modo alguno puede querer el mal «en sí». Lo deficiente, lo perjudicial, que contradice la propia naturaleza, sólo puede ser una meta «incidental» de la voluntad. Sólo puede ser objeto del anhelo, de la volición, en tanto que medio necesario para la realización del bien (o para evitar un mal todavía más grave).

Si continuamos pensando en esta línea conceptual de una manera consecuente, no parece que pueda darse en absoluto un mal moral. Parece, en efecto, que se plantea el dilema siguiente: o el hombre se decide conforme a la razón, y su decisión entonces es moralmente buena; o se decide contra razón, y su decisión (o su obrar) sería moralmente mala. Mas si se piensa que la maldad contradice las propias normas de conducta del sujeto racional, es decir, que es contraria a razón, y que con plena conciencia y tras madura reflexión nadie puede decidirse contra la razón (porque la razón no puede volverse contra sí misma), síguese que el hombre cuando actúa de un modo objetivo inmoral, cuando se decide de hecho contra la razón, o está sujeto a un error o se encuentra bajo una coacción exterior o interna, es decir, que no es capaz de razonamiento y por tanto tampoco puede actuar de una forma moral. Según esta consideración no existe maldad moral, y lo que se tiene por tal

maldad ha de reducirse a error o coacción, hay que reducirlo a un mal físico.

Pero esta conclusión es inadmisible, porque minimiza la 303
maldad que se experimenta en el mundo, y porque eliminando la maldad como tal se elimina asimismo la responsabilidad moral. Está además en contradicción con la experiencia que vive el hombre culpable cuando reconoce su culpa: sabe, en efecto, que de una manera consciente se ha decidido contra el bien que le corresponde propiamente. La contradicción con la experiencia de la culpa (admitida) es evidente, pues el razonamiento teórico expuesto comporta —resumiéndolo muy brevemente— en lo esencial la argumentación con que se defiende el culpable que no está dispuesto a reconocer su culpa: me he equivocado, me han engañado, he sido coaccionado, no puedo hacer otra cosa. Hay, pues, que reconocer que la maldad es algo contrario a razón, en favor de lo cual se decide libremente y con plena conciencia un ser racional; y eso es algo que se da de hecho, pese a su irracionalidad.

Sigue sin resolver la cuestión de cómo puede ser posible 304
que la razón finita se decida contra sí misma, contra su propia tendencia, sin dejar por ello de ser una razón responsable de sus razonamientos. De cualquier modo el motivo hay que buscarlo en la libertad. Porque sólo si el fundamento de la maldad está en la libertad, que a su vez se opone a cualquier explicación en el sentido de atribuírselo a otra cosa, es posible entender de algún modo que un ser racional pueda con plena conciencia volverse contra sí mismo.

Que la verdadera clave del misterio de la maldad tenga que estar en la libertad, se desprende además del hecho mismo de que la responsabilidad personal de un acto malo y, por ende, del mal como tal, disminuya en la medida en que la libertad (el poder decidirse libremente) está impedida por cualesquiera factores (entre los cuales juegan el error y la coacción).

En este contexto es habitual reclamarse al hecho de que 305
pueden darse actos malvados, porque el verdadero objeto al que tiende la capacidad espiritual de anhelo, la voluntad, a saber el bien como tal (o simplemente el bien), nunca se ofrece al ser espiritual, capaz de una decisión libre en toda su inequívoca concreción. Con lo que es posible que el sujeto finito libre persiga algo como su bien supremo, que en realidad puede no serlo en absoluto.

Cierto que aquí acabamos de mencionar una condición importante para que un ente finito pueda decidirse contra la ley moral. Pero ni siquiera en esta consideración queda claro cómo es posible que la decisión contraria a razón de un ser racional no sea un error sino una acción de la que él es responsable. O, dicho de otro modo, que pueda ser contraria al sentido y absurda una acción que ha de achacarse al sujeto racional y que, por lo mismo, ha sido realizada por él con la conciencia de lo que hacía. Esta paradoja íntima de la maldad apunta a que la libertad finita (o el sujeto finito espiritual y, por ende, libre) puede evidentemente absolutizarse, cosa que desde luego es absurda, ya que no responde a la realidad inevitablemente experimentada; pero que, pese a todo y debido a su propia postura o decisión, se le antoja adecuado a su naturaleza.

El mal moral, la maldad es, con otras palabras, posible, porque a pesar de la contradicción que comporta, el sujeto finito, capaz de autodeterminarse libremente ya que el elemento de la absolutez pertenece de hecho a su misma constitución, puede afirmarse de manera absoluta y encerrarse así en sí mismo, sin tener en cuenta ninguna otra cosa. Por tanto, el fundamento último de la maldad es la autodivinización de un ser finito que, en virtud de su espiritualidad (autoconciencia y libertad) participa en la absolutez de Dios. El fundamento último es la actitud en que se hace manifiesta esa divinización propia: se afirma la autodeterminación puramente por sí misma, sólo porque es autodeterminación. Aquí cuenta muy especialmente el *stat pro ratione voluntas*, el único fundamento racional es el propio querer. Con ello la libre decisión se afirma o afianza sólo en sí; es decir, con independencia de «la propia tendencia natural al bien» (con independencia de la realidad que se le impone a todo lo finito), e incluso contra dicha tendencia. Con lo cual se pervierte internamente. La maldad es, en definitiva, la no aceptación de la finitud; la postura que no puede resignarse a no ser Dios. Sin que de ello se le pueda hacer responsable al creador de toda la realidad y también de la libertad finita.

306 3) La respuesta dada al problema del mal mediante unas reflexiones filosóficas abre ciertamente algunas perspectivas que pueden ayudar a la comprensión, sin que, sin embargo, ofrezca una solución adecuada al peso existencial del problema. El problema del mal, del sufrimiento en su reto concreto es en

definitiva insoluble mediante esfuerzos humanos. Su verdadera solución sólo puede esperarse de Dios. Sólo cuando él proclama que no deja abandonado al hombre, cogido en la maraña del mal y de la maldad, sino que se solidariza con él, sólo entonces se abre una salida real. Y eso es lo que realmente ha ocurrido en Jesús de Nazaret, según la fe de los cristianos.

En virtud de la experiencia de su resurrección de entre los muertos, le reconocen los cristianos como la revelación de la donación insuperable de Dios al mundo, como al Hijo unigénito de Dios que se hizo hombre. Por él y en él han conocido los cristianos que Dios no deja sólo al hombre sufriente, sino que mediante la aceptación de la miseria humana hasta la penosa muerte en cruz Jesús ha transformado desde dentro el destino humano; con la consecuencia de que la vida humana, caracterizada por el sufrimiento, no sólo para Jesús de Nazaret sino también para cuantos le han confiado su vida se ha convertido en el camino a la salvación.

Ese abandonarse a la persona de Jesús como a la revelación de Dios no sería ciertamente posible sin una experiencia de la fuerza de Dios que opera en él y por la que él ha superado la muerte. Ese acontecimiento se denomina redención en la teología cristiana y constituye la respuesta perfecta y divina al problema del mal en el mundo.

Bibliografía: Leibniz 1968; Billicsich 1935, ([2]1952), 1951, 1959; Lewis 1954; Spaemann 1972; Greshake 1978; Rahner 1980.

«Dado que nuestra inteligencia no abarca la esencia divina, aquello que es la esencia misma de Dios siempre es lo constantemente mayor que nuestra inteligencia, y por consiguiente es lo desconocido para nosotros. De ahí que la cima del saber humano respecto de Dios es que el hombre sabe que en el fondo no sabe nada sobre Dios, en la medida en que conoce que Dios es lo que supera todo cuanto nosotros entendemos acerca de él» (Tomás de Aquino, *De pot.* q. 7 a. 5 ad 14).

CONOCIMIENTO «NATURAL» DE DIOS. CONOCIMIENTO DE DIOS POR «REVELACIÓN»

(Filosofía - Teología)

1. *Consideraciones fundamentales*

Filosofía y teología se contraponen a menudo entre sí cual si la primera fuera un pensar «autónomo» y la segunda «heterónomo». El transfondo histórico de tal contraposición es una idea que Tomás de Aquino desarrolla en su *Summa theologica*. A él le preocupaba precisar el lugar de la teología en el sistema aristotélico de la teoría de la ciencia. Como para Aristóteles sólo contaba como ciencia el conocimiento derivado de unos principios, era necesario demostrar que también la teología es un conocimiento derivado de unos principios. Por ello define Tomás la doctrina sagrada (la teología) como la ciencia «que se apoya en unos principios, los cuales pueden ser conocidos a la luz de una ciencia superior, que es la ciencia de Dios y de los bienaventurados» (*Summa theol.* I q. 1 a. 2). Según ello, la filosofía refleja el conocimiento que el hombre tiene a su disposición, en tanto que la teología refleja el saber comunicado por Dios al hombre. 307

Dado, sin embargo, que esa contraposición del saber por la razón y del saber por la fe ha tenido unos fundamentos muy particulares, no conviene forzarla demasiado. En el fondo sólo cuenta en un determinado sistema que hoy ya no es el nuestro, y —lo que es más importante— que sólo representa las múltiples relaciones entre saber natural y saber creyente bajo un aspecto limitado y, por lo mismo, de una manera inadecuada. Por ello es oportuno abordar al final de nuestro estudio el problema de tales relaciones. Aquí no podemos afrontar las re-

laciones en general de la filosofía con la teología; lo único que ahora nos interesa es el conocimiento filosófico de Dios frente al teológico. Y acerca de esas relaciones hemos de decir lo siguiente:

308 *Incluso el conocimiento divino obtenido con ayuda de la inteligencia humana hay que considerarlo como un conocimiento otorgado por Dios.* Que el conocimiento natural de Dios es un conocimiento comunicado se deriva del hecho mismo de que el hombre con todas sus facultades, entre las que también se cuenta la inteligencia, existe como criatura de Dios, como resultado de su autocomunicación. Y hemos de pensar, además, en que el conocimiento intelectual y efectivo de cada hombre comporta siempre unos elementos individuales y contingentes, que no pueden derivarse sin más de lo general y necesario.

Todos los conocimientos humanos se realizan, pues, en una situación histórica única, condicionada por factores sociales, económicos y políticos, sobre la cual el individuo sólo dispone de manera muy limitada. Las experiencias que exactamente tiene, lo que vive y sobre todo la forma y el contexto en que se enfrenta en su vida con lo incondicionado (en la forma, por ejemplo, de unas exigencias morales), es algo que el hombre individuo no puede determinar por sí mismo, es algo que sobreviene «fatalmente». Al hombre se le impone ahí la tarea de la aceptación, de la receptividad. Cuando esas experiencias y vivencias, hechas en el mundo, adquieren para el individuo una coherencia absoluta, puede reconocer en ellas la referencia a lo absoluto; es decir, que Dios se le manifiesta a través de la realidad mundana.

309 *Incluso el conocimiento de Dios derivado de la revelación divina contiene como su elemento esencial el conocimiento de Dios que surge mediante el empleo de la inteligencia.* La autocomunicación de Dios revelando su esencia íntima supone que el hombre en virtud de su naturaleza concreta es capaz de acoger el mensaje y la palabra de Dios. Ahora bien, para ser capaz de ello, tiene que poseer en virtud de su naturaleza racional la capacidad de conocer a Dios. De otro modo ¿cómo podría conocer el origen divino, el sentido y coherencia absolutos, la verdad de lo que considera como revelación de Dios? Si Dios fuera para el hombre algo naturalmente incognoscible, Dios no podría abrirse al hombre tampoco, porque en ese caso la auto-

manifestación de Dios no hallaría ningún «punto de conexión» en el hombre y pasaría de largo. La idea de que la revelación de Dios le llega al hombre sólo «desde fuera», es insostenible por su contradicción interna.

La síntesis de ambos aspectos: el conocimiento divino «natural», es decir, el conocimiento de Dios que la criatura desarrolla «inmanente al mundo», y el conocimiento divino por revelación o «trascendente» no sólo no se excluyen sino que se condicionan mutuamente. Por lo demás, es esto algo que se deriva de lo que anteriormente (267) hemos reconocido como típico y característico de la actividad creadora de Dios: por la acción creadora de Dios nace una autonomía criatural. 310

Porque del que sea causado algo intramundano no sólo no excluye que surja algo trascendente, sino que incluso lo exige. Y si dentro del mundo se produce algo trascendente, no se sigue en modo alguno que no haya sido producido también por una causa inmanente al mundo. Una vez que se ha entendido ese «estar en» y a la vez ese «ser diferente» del obrar divino en el mundo y en el obrar criatural, también se puede captar la revelación como un resultado de la actividad propia de unos factores inmanentes del mundo (entendiendo por factores inmanentes al mundo no sólo las fuerzas materiales y biológicas, sino también las facultades espirituales del hombre, como la inteligencia y la voluntad), sin por ello negar en manera alguna que Dios en ese caso actúa en el mundo de un modo personal.

La confesión de fe de Nicea-Constantinopla dice de Dios «que ha hablado a través de los profetas». Lo cual equivale a afirmar que la palabra de Dios sólo llega al mundo como palabra pronunciada y entendida por el hombre. La revelación no cesa porque se realice a través de unos procesos intramundanos; es decir, a través de la inteligencia del hombre que interpreta los acontecimientos; ni deja de ser la palabra propia y personal de Dios en la historia.

2. *La igualdad de la estructura en el conocimiento divino «natural» y en el que «deriva de la autorrevelación de Dios» (o conocimiento «sobrenatural»)*

El conocimiento natural de Dios surge porque el hombre, que capta el sentido de la realidad en sí mismo y en el mundo 311

del que es una parte, percibe ciertos «signos» que apuntan a la existencia del absoluto trascendente-inmanente. Al hombre, pues, se le abre en las diversas situaciones vitales, incluidas las de cada día, tanto su propia contingencia y la contingencia del mundo como la referencia de sí mismo y del mundo entero al absoluto. La condición que hace posible la experiencia «tácita» e implícita de Dios (y por ende también de las pruebas de la existencia de Dios que articulan esa experiencia divina) es, *por una parte*, un hecho, algo dado (por ejemplo, la experiencia de la obligación moral, de la caducidad de las cosas mundanas, del devenir, del orden dinámico, etc.) y, *por otra*, la espiritualidad del hombre, es decir, su capacidad cognitiva dirigida al absoluto, a consecuencia de la cual el absoluto no puede serle indiferente.

No hay «hechos puros», todo lo que aparece en el horizonte del conocimiento humano tiene un significado que va más allá del caso que puede registrarse. Porque el hombre aspira al conocimiento de la realidad como tal, a la verdad, a unos valores incondicionados, y porque busca lo absoluto, es capaz también de conocer ese absoluto como tal *en* los signos y *a través* de los signos que apuntan al mismo.

312 Se habla de un *conocimiento divino sobrenatural* (que ha sido posible por la libre autorrevelación de Dios), es decir, de una fe en Dios, cuando se da la aceptación de la existencia de Dios en virtud de su testimonio personal. Ese conocimiento se diferencia del conocimiento natural de Dios en que no se reclama a la «revelación natural», o sea, a las experiencias que en el fondo están a disposición de todos los hombres y que apuntan al absoluto, como acabamos de decir, sino que se reclama a la libre y personal autorrevelación de Dios que se da en una situación histórica siempre única. Tal diferencia no significa realmente una separación clara e inequívoca en la realidad, sino el predominio dentro del conocimiento divino unas veces del elemento «mundano» y otras veces del elemento «personal-histórico». Incluso dentro del conocimiento divino en virtud de la autorrevelación de Dios se distinguen dos condiciones, a saber: el testimonio interno y el testimonio externo de Dios.

313 Por *testimonio interno de Dios* se entiende la moción interior del hombre por la gracia divina para su participación en la vida interna de Dios. Esa moción interior es objetivamente idéntica a lo que tradicionalmente suele denominarse la «eleva-

ción» sobrenatural de la naturaleza humana. Esa orientación representa para el hombre algo que, por una parte, es indebido, y que es por tanto gracia; y por otra, sin embargo, algo que en el orden concreto de la creación pertenece a todo hombre. Invade internamente la naturaleza del hombre y le confiere la facultad de conocer la autoapertura de Dios como tal. El testimonio interior divino es, pues, la connaturalidad del hombre con el Dios que se revela en su personalidad, algo indebido y por tanto gratuito pero que transforma desde dentro la naturaleza humana.

Mas por sí solo el testimonio interior divino no basta para 314
provocar el asentamiento de la fe; considerado en sí mismo ni siquiera cabe llamarlo testimonio, puesto que no tiene carácter testimonial. Y es que ni el mismo Dios omnipotente es capaz de revelarse al hombre sin hacérsele patente en la exterioridad. El hombre es un espíritu en el mundo, y si Dios se le quiere revelar debe atenerse a sus propias reglas de juego y tener en cuenta la naturaleza del hombre que él ha creado.

Así, pues, Dios tiene que mostrarse al hombre a través de la sensibilidad, tiene que hacérsele patente en unos signos en los que se manifiestan su oferta personal de salvación y su dirección personal. A través de los signos conoce el hombre que, aun estando en el mundo, no es juguete de las fuerzas ciegas de la naturaleza, sino que en definitiva se enfrenta a una persona que reclama de él una entrega rebosante de confianza. En eso consiste *el testimonio exterior de Dios*. El lenguaje de la fe lo llama milagro.

El conocimiento de fe se realiza con el libre asentimiento a 315
la invitación de la fe, que es posible mediante el encuentro, mediante la síntesis, del testimonio interior y del testimonio exterior divino. Dios como revelador personal de sí mismo es captado *directamente en el* testimonio externo (o por *mediación* del testimonio exterior); es decir, en el signo, porque lo que aparece en el testimonio exterior es reconocido como una respuesta absoluta y personal al anhelo más profundo del hombre (movido por la gracia, por el testimonio interior de Dios); y es reconocido de hecho como un mensaje de la salvación definitiva y personal.

Así, pues, la credibilidad de lo testificado, lo testificado como palabra de Dios, es captado por cuanto que aquello que reclama un asentimiento se muestra como una realidad, que

puede suponer una exigencia incondicionada frente al hombre.

Dicho brevemente: el testimonio exterior divino es reconocido como tal (es decir, como palabra de Dios, como revelación divina) en virtud del testimonio divino interno.

3. *Consecuencias finales*

316 El núcleo de todo conocimiento de fe que se orienta a unos contenidos particulares es un conocimiento divino que se realiza existencialmente. De ahí que la pregunta más fundamental de en qué se cree haya sido en todo tiempo la pregunta acerca de la fe en Dios. Y esto es algo que hoy se echa de ver con especial claridad. De modo que la pregunta acerca de la verdad del cristianismo o incluso acerca de las distintas afirmaciones de la fe no es más una prolongación (que desde luego se plantea necesariamente) de esa cuestión capital. En toda fe en Dios descubrimos la entrega personal al absoluto (reconocido a su vez como personal en esa entrega de sí mismo).

Cuando se consideran las cosas y los acontecimientos no aisladamente sino en su conexión, se encuentra en todo una referencia a Dios. Porque el conocimiento ontológico, presente de una manera implícita en todo conocer, ese conocimiento que garantiza el valor de realidad de nuestro conocimiento, es ya un conocimiento «inicial» de Dios. Cuando el entendimiento del ser ahonda hasta conocer el fundamento inmanente-trascendente de cada ente como un ser subsistente, a la vez que como el misterio último y el centro personal de todo ente, entonces tenemos ante nosotros el conocimiento de Dios.

Cuanto más vasto y más personal es ese conocimiento, tanto más se acerca al conocimiento de fe. El conocimiento creyente capta al mundo en su última hondura personal o interpersonal

Bibliografía Ebeling 1962, Pannenberg 1972; Schaeffler 1980.

BIBLIOGRAFÍA

Anselmo de Canterbury: *Monologion. Proslogion. Die Vernunft und das Dasein Gottes*, edición bilingüe alemán-latín, traducción, introducción y comentarios de Rudolf Allers, Colonia 1966; edición bilingüe castellano-latín en *Obras completas*, vol. 1, Católica (BAC 82), Madrid 1952.

Barnes, Jonathan: *The Ontological Argument*, Londres 1972.

Barth, Karl: *Kirchliche Dogmatik*, vol. II/1 *Die Lehre von Gott*, Zollikon-Zurich ²1946.

Berger, Peter L.: *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*, Francfort 1970; versión castellana: *Rumor de ángeles*, Herder, Barcelona 1975.

Billicsich, Friedrich: *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes*, 3 vols., Viena (1935) ²1952, 1951, 1959. (La primera edición del vol. 1 aparecida en 1935 lleva el rítulo: *Das Problem der Theodizee im philosophischen Denken des Abendlandes.)*

Brugger, Walter: *Summe einer philosophischen Gotteslehre*, Munich 1979 (con 123 páginas de bibliografía).

Clarke, W. Norris: *Analytic Philosophy and Language about God*, en: McLean, George F. (dirs.): *Christian Philosophy and Religious Renewal*, Washington 1966, 39-73.

Coreth, Emerich: *Die Gottesfrage als Sinnfrage*, en: «Stimmen der Zeit» 181 (1968) 361-376.

Coreth, Emerich: *Weltverständnis und Gottesfrage*, en: Coreth, E. und Lotz, J.B.: *Atheismus kritisch betrachtet. Beiträge zum Atheismusproblem der Gegenwart*, Munich-Friburgo 1971, 244-268.

Cramer, Wolfgang: *Gottesbeweise und ihre Kritik. Prüfung ihrer Beweiskraft*, Francfort 1967.

Dalferth, Ingolf Ulrich: *Einführung in die analytische Sprachphilosophie*, en: Dalferth, Ingolf U. (dir.): *Sprachlogik des Glaubens. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache*, Munich 1974, 9-60.

Dalferth, Ingolf Ultrich: *Religiöse Rede von Gott*, Munich 1981.

Denzinger - Schönmetzer: *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum* (ed. 1-6 H. Denzinger, ed. 32 A. Schönmetzer), Barcelona-Friburgo-Roma-Nueva York 1963.

De Petter, D M · *Begrip en werkelijkheid. Aan de overzijde van her conceptualisme*, Hilversum-Amberes 1964.
Donceel, Joseph F. *The Searching Mind. An Introduction to a Philosophy of God*, Notre Dame-Londres 1979.
Ebeling, Gerhard *Theologie und Philosophie*, en: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG) vol. 6, Tubinga 1962, 782-830.
Ferre, Frederic *Language, Logic and God*, Nueva York-Londres 1961.
Finance, Joseph de *Éthique générale*, Roma 1967.
Flew, A , MacIntyre, A · *New Essays in Philosophical Theology*, Londres 1955
Frankl, Viktor E. *Der Mensch auf der Suche nach Sinn. Zur Rehumanisierung der Psychotherapie*, Friburgo-Basilea-Viena 1972; del mismo autor: *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona [7]1986; *La presencia ignorada de Dios*, Herder, Barcelona [3]1985.
Gollwitzer, Helmut *Krummes Holz - aufrechter Gang Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*, Munich 1970; versión castellana: *Pregunto por el sentido de la vida*, Sociedad de educación Arenas, Madrid 1977.
Greshake, Gisbert *Der Preis der Liebe. Besinnung über das Leid*, Friburgo-Basilea-Viena 1978
Grom, Bernhard - Schmidt, Josef *Auf der Suche nach dem Sinn des Lebens*, Friburgo-Basilea-Viena 1975.
Hartshorne, Charles *Anselm's Discovery. A Re-examination of the Ontological Proof for God's Existence*, La Salle 1965.
Heidegger, Martin *Was ist Metaphysik?* Francfort [9]1965; versión castellana: *¿Qué es la metafísica?*, Siglo Veinte, Buenos Aires 1967.
Henrich, Dieter *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem un seine Geschichte in der Neuzeit*, Tubinga [2]1967
Hubbeling, Hubertus G : *Einführung in die Religionsphilosophie*, Gotinga 1981
Huonder, Quirin *Die Gottesbeweise. Geschichte und Schicksal*, Stuttgart-Berlin-Colonia-Maguncia 1968.
Jaspers, Karl *Chiffren der Transzendenz*, Munich 1970.
Kant, Immanuel *Kritik der reinen Vernunft*, en: Weischedel, Wilhelm (dir) *Immanuel Kant Werke in sechs Bänden*, vol. 2, Darmstadt 1956; versión castellana: *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid 1978.
Kant, Immanuel *Kritik der praktischen Vernunft*, en: Weischedel, Wilhelm (dir) *Immanuel Kant Werke in sechs Bänden*, vol. 4, Darmsadt 1956, 103-302, versión castellana: *Crítica de la razón práctica*, Espasa Calpe, Madrid [1]1984
Kasper, Walter *Möglichkeiten der Gotteserfahrung heute*, en: Kasper, Walter *Glaube und Geschichte*, Maguncia 1970, 120-143; versión castellana: *Fe e historia*, Sígueme, Salamanca 1974.
Kremer, Klaus *Der Schöpfungsgedanke und seine Diskussion in der Gegenwart*, en Hirschberger, J und Denringer, J.G.: *Denkender Glaube*, Frankfort 1966, 150-189.
Krenn, Kurt (dir) *Die wirkliche Wirklichkeit Gottes. Gott in der Sprache heutiger Probleme*, Munich-Paderborn-Viena 1974.
Küng, Hans *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, Munich 1978, versión castellana: *¿Existe Dios?*, Cristiandad, Madrid [4]1979.
Labarrière, Pierre-Jean · *Dieu aujourd'hui. Cheminement rationnel, Décision de liberté*, París 1977.

Lauth, Reinhard: *Die Frage nach dem Sinn des Daseins*, Munich 1953.
Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, en: Schmalenbach, Herman (dir.): *Leibniz, G. W., Ausgewählte philosophische Schriften im Originaltext*, Leipzig 1915, 121-132, también en: Gerhardt, G.J. (dir.): *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, vol. 6, Berlín 1885, 598-606.
Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Die Theodizee*, traducción de Arthur Buchenau, Hamburgo ²1968.
Lewis, C.S.: *The Problem of Pain*, Londres 1940; tr. al. *Über den Schmerz*, Colonia y Olten 1954.
Lotz, Johannes B.: *Die transzendentale Erfahrung*, Friburgo 1978; versión castellana: *La experiencia transcendental*, Católica, Madrid 1982.
Lubac, Henri de: *Über die Wege Gottes*, Friburgo 1958.
Martin, James A.: *Philosophische Sprachprüfung der Theologie. Eine Einführung in den Dialog zwischen der analytischen Philosophie und der Theologie*, Munich 1974.
Müller, Max: *Über Sinn und Sinngefährdung des menschlichen Daseins*, en: «Philosophisches Jahrbuch» 74 (1966) 1-29.
Möller, Josef. *Die Chance des Menschen - Gott genannt. Was Vernunf und Erfahrung heute von Gott sagen können*. Zurich-Einsieden-Colonia 1975
Newman, John Henry: *Entwurf einer Zustimmungslehre* (traducción de Theodor Haecker), Maguncia 1962.
Newman, John Henry: *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, Westminster, Md. 1973, tr. cast.: *El asentimiento religioso*, Herder, Barcelona 1960.
Offermann, Doris: *Schleiermachers Einleitung in die Glaubenslehre. Eine Untersuchung der «Lehrsätze»*, Berlín 1969.
Ogiermann, Helmut: *Sein zu Gott. Die philosophische Gottesfrage*, Munich-Salzburgo 1974.
Ott, Heinrich: *Gott*, Stuttgart-Berlín 1971.
Pannenberg, Wolfhart: *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Gotinga 1972.
Pater, Wim de: *Rede von Gott*, en: Krenn, Kurt (dir.): *Die wirkliche Wirklichkeit Gottes*, Munich-Paderborn-Viena 1974, 93-122.
Pater, Wim A. de: *Theologische Sprachlogik*, Munich 1971.
Plantinga, Alwin (dir.): *The Ontological Argument. From St. Anselm to Contemporary Philosophers*, Garden City-Nueva York 1965.
Rahner, Karl: *Wissenschfat als «Konfession»?* en: *Schriften zur Theologie* vol. 3, Einsiedeln 1956, 455-472; versión castellana: *¿Es la ciencia una «confesión»?* en: *Escritos de teología*, vol. 3, Taurus, Madrid ³1968, págs. 427-443.
Rahner, Karl: *Die Hominisation als theologische Frage*, en: Overhage, Paul-Rahner, Karl: *Das Problem der Hominisation. Über den biologischen Ursprung des Menschen*, Friburgo, 1961, 13-90; versión castellana: *El problema de la hominización*, Cristiandad, Madrid 1973.
Rahner, Karl: *Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes*, en: *Schriften zur Theologie* vol. 13, Einsiedeln 1978, 111-128.
Rahner, Karl: *Warum läßt Gott uns leiden? Die Herausforderung der christlichen Hoffnung*, en. Schriften zur Theologie vol 14, 1980, 450-466
Ratzinger, Josep (dir.): *Die Frage nach Gott*, Friburgo, 1972; versión castellana: *Dios como problema*. Cristiandad, Madrid 1973.
Riessenhuber, Klaus: *Existenzerfahrung und Religion*, 1968.

Schaeffler, Richard *Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott*, Friburgo 1982.
Schaeffler, Richard *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und kath. Theologie*, Darmstadt, 1980.
Schillebeeckx, Edward: *Der Begriff «Wahrheit»*, en: Schillebeeckx, Edward: *Offenbarung und Theologie*, Maguncia 1965, 207-224; versión castellana: *Revelación y teología*, Sígueme, Salamanca [3]1968.
Schillebeeckx, Edward: *Das nicht-begriffliche Erkenntnismoment in unserer Gotteserkenntnis nach Thomas von Aquin*, en: Schillebeeckx, Edward: *Offenbarung und Theologie*, Maguncia 1965, 225-260; versión castellana: *Revelación y teología*, Sígueme, Salamanca [3]1968.
Schleiermacher, Friedrich: *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt* (= *«Glaubenslehre»*) vol 1 (ed de Martin Redeker), Berlín 1960.
Seifer, Julius *Das Dasein Gottes als Denkaufgabe. Darlegung und Bewertung der Gottesbeweise*. Lucerna-Stuttgart 1965.
Sertillanges, A -D. *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Paris 1945
Spaemann, Robert *Die Frage nach der Bedeutung des Wortes «Gott»*, en: «Internationale kath. Zietschrift» 1 (1972) 54-72.
Spinoza, Benedictus de: *Die Ethik* (latín-alemán, traducción revisada de Jakob Stern), Philipp Reclam Jun, Stuttgart 1977; versión castellana: *Ética*, Aguilar, Madrid 1961.
Splett, Jörg *Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott*, Friburgo-Munich 1973.
Stalder, Robert *Gundlinien der Theologie Schleiermachers*, vol. 1. *Zur Fundamentaltheologie*, Wiesbaden 1969.
Thomas von Aquin *Die Gottesbeweise in der «Summe gegen die Heiden» und der «Summe der Theologie»*, texto latino con traducción alemana, Horst Seidel, Hamburgo 1982.
Track, Joachim *Sprachanalytische Untersuchungen zum christlichen Reden von Gott*, Gotinga 1977
Weischedel, Wilhelm: *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, vol. 1. *Wesen, Aufstieg und Verfall der philosophischen Theologie*, Darmstadt 1971, vol 2 *Abgrenzung und Grundlegung*, Darmstadt 1972 (vol. 1 y 2 en: Deutscher Taschenbuch Verl. Munich 1979).
Weissmahr, Béla: *Gottes Wirken in der Welt Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders*, Francfort 1973.
Weissmahr, Béla *Bemerkungen zur Frage der Möglichkeit eines nicht durch Geschöpfe vermittelten Göttlichen Wirkens in der Welt*, en: «Zeitschrift fur kath Theologie» 96 (1974) 426-430.
Welte, Bernhard *Religionsphilosophie*, Friburgo 1978; versión castellana: *Filosofía de la religión*. Herder, Barcelona 1982.

ÍNDICE DE NOMBRES

Agustín 77 135 148 159
Anselmo de Canterbury 111ss 117
Aristóteles 77 87 93ss 185

Báñez, D. 164
Barth, K. 26s
Brugger, W. 111
Buenaventura, 111

Casper, B. 21
Coreth, E. 63

De Petter, D.M. 115
Denzinger, H. 46
Descartes, R. 111
Deuteroisaías, 154
Dionisio, véase Pseudo-Dionisio

Finance, J. de 74
Frankl, V. 62

Gioberti, V. 45s

Hegel, G.W.F. 111
Heidegger, M. 81
Hubbeling, H.G. 111
Hume, D. 20

Jeremías, 154

Kant, I. 22s 25 34 40 77s 84s 105 107s 111s 116 123

Kasper, W 62

Leibniz, G.W. 77 81 111

Molina, L. de 164

Offermann, D. 26
Ogiermann, H. 40

Parménides 143
Pascal, B. 14
Platón 77
Pseudo-Dionisio Areopagita 127

Rahner, K. 33 94 118

Sartre, J.P. 93
Schillebeeckx, E. 115
Schleiermacher, F. 26 86
Schönmetzer, A. 46
Schopenhauer, A. 175
Spaemann, R. 174
Spinoza, B. 137 158
Stalder, R. 26

Teilhard de Chardin, P. 109
Tomás de Aquino 77 87 93ss 105 111s 135 149 156 183 185

Weissmahr, B. 168
Welte, B. 59 117

ÍNDICE ANALÍTICO

Absoluta, libertad
  divina 161 166 172
  humana 12 42s 52 71 73ss 93 100 134 160 163s 173 179s
    autoligadura de la humana 75s
  véase también Obligación absoluta, Substancia absoluta
Absolutamente necesario 83
Absoluto, lo 11-14 39 46s 81-84 87 93 109 116s 128 133s 188
  experiencia de lo 33s 44
  propiedades de 82ss
Abstracción 30 129 171
Absurdo 64s 178
Acción hacia fuera 157
Actio immanens véase Obrar inmanente
Actio transiens véase Acción hacia fuera
Actitud personal véase Conocimiento explícito de Dios
Actividad 92s 101 126 159
  propia 92 108
Actus 94s
Actus purus 158
Afirmación(es)
  acerca de Dios 122-128
  acerca de la existencia 29s
  científica 124
Agnosticismo, agnóstico 20 49 82 130 137
Alma
  inmortalidad del 25
  origen del 167
Amor 140s 160
Analogía, analógico 115
  uso de las palabras 129
  de los entes 129 143
Antítesis 128
Antropológica, prueba de la existencia de Dios 57
Antropomorfismo, antropomorfo 14 131
Apariencia 88s 143 176
  trascendental 123
Apriorístico véase Experiencia de lo apriorístico
Armonía 59
Aspiración 59 180
  véase también Dinámica
Ateísmo, ateos 12 45 49 82 130 137
Atemático
  conocimiento 43
  experiencia del ser 30 44 46 84ss 115 125 133
Atomismo mecanicista 89
Autoconciencia 43 86 100
Autocomunicación de Dios 160s 186
  véase también Creación; Revelación de Dios
Autodeterminación 42 70 126 182
  véase también Libertad
Autoexperiencia 89 126 138
Autonomía 126 187
  de la criatura 161 163 166
  del hombre 75

Autorrealización 61 158s
Autosuperación 91-95 98 100-104 107-110 165s

Bien, el 74 100 175 181
Biologismo 24
Bondad de Dios 122 174s 177

Cambio 88ss 94
Casualidad 78
  véase también Contingencia
Causa 106s 127
  primera 122 166
    del mundo 9
  segunda 166-169 173
Causalidad
  principio de 102 106
    metafísico 105-108
Certeza del conocimiento 52
Ciencia(s) 51s 123s
  libertad frente a los valores 40
  naturales 22 51 96s 171
    carácter modélico del conocimiento en las 32 51
Cientificidad 51
Científico
  afirmación 124
  conocimiento 51
  principio de investigación 96
Científico-natural, explicación definitiva 97 106
Círculo de Viena 20
Coacción 180
Composición 80
Concepto 112-115 131
  análisis del 84 112
  como captación de una cosa 114s
  como contenido mental abstracto 114ss 131
  de Dios 14s 178
    deísta 136
  de lo absoluto 116s
  dialéctico 94
  véase también Pensamiento conceptual
Conciencia 33 36s 90 114
  moral 68 70 74 76
Concursus simultaneus et indifferens 164
Condicionado, necesario 78s
Conocimiento
  atemático 43; véase también Experiencia trascendental
  axiológicamente neutro (científico) 51
  certeza del 52
  comprometido 51
  conceptual 32 146
    abstracto 32
  de Dios
    explícito 46 48 53
    natural 26 187s
    sobrenatural 187ss
  de los objetos 43
  en qué consiste 13 141s
  metafísico 12 128
  perspectiva del 24
  sensible véase Percepción de los sentidos
Consecuencia 28
Consenso 54
Contingencia, contingente 78 80-85 87 133s 159
  prueba de la 80-84
  signos de la 80ss
Contradicción, contradictorio
  consumada 64 67 81 91 102
  formal 91
  oposición 95
  principio de 37
Contrarios 126
Controversia sobre la gracia 163
Cosmológica, prueba de la existencia de Dios 57 79 84
Creación 87 153-161
  definición 155s 160s
Creador 9s 153ss 174s
Criatura 156 159-165 186
Cualitativo, lo 52
Cuantitativo, lo 52
Culpa 75 181

Deber véase Obligación moral
Deísmo 136
Dependencia 26 86
Determinación 93 170
Devenir 87ss 92s
Dialéctico 94 126 128
Diálogo 54
Dinámica 92
Dios
  afirmación acerca de 122-128

bondad de 122 174s 177
conocimiento de véase Conocimiento de Dios
cooperación de 163 165
discurso acerca de
su carácter dialéctico 126-129 133
su problemática 122ss
esencia de 121 133
existencia de véase Existencia de Dios; Pruebas de la existencia de Dios
experiencia de 45s 50 188
fe en 10 48s 132
inmanencia de 76 82s 104 108 135s 147ss 156s 168
inmutabilidad de 149
naturaleza personal de 13s 47 66 76 84 134
obrar de 166-169
omnipotencia de 156 163 170 174s 177
omnisciencia de 163
omnipresencia de 136
palabra de 187 189s
pregunta filosófica acerca de 10 12ss 19s
problema de 12
problema de representación de 9s 14s 94 125 136
propiedades de 121 133s
providencia de 136
relación con el mundo 133-139 146-149 153 164s
revelación de 26s 136 185-189
ser de 158 160s
testimonio de 188s
trascendencia de 12s 76 83ss 104 108 117 136 147ss 156s 168
Trinidad de 152 158s 161
unidad de 82 102 137
Diversidad 88s 138s 143ss
como perfección pura 151
de la identidad 88s 142 144ss 151 165
objetiva 141s
y unidad véase Unidad y diversidad
Dominio del mundo 51
Dualismo 149
Duración 162
Dynamis 94

Efecto 106s 127
Empirismo, empiristas 20ss
ingenuo 30
Energeia 94
Ente 129 143
Entendimiento 51 112s 129 131
ideas del 139 141
Equivocidad, equívoco 129 146
Error 38 64 113 180ss
Escépticos 38
Esencial, límite 167
Espacio, espacialidad 97 161
Espíritu 175
Espontaneidad 100
Estoicos 176
Evidencia 53
Evolución 87 96-100 109s
teoría de la 96s
Exactitud, exacto 53 122s
Existencia 29s 79 112 115 161
afirmación acerca de la 29s
de Dios 25 27s 31 49s 53-57 68 78 81s 84s 87 108 111s 121 123 130 133 188; véase también Pruebas de la existencia de Dios
del absoluto 11s
necesaria véase Necesidad ontológica
véase Experiencia trascendental
Experiencia 28ss 124 132
atemática 111
del ser 30 44 46 84ss 115 125 133
de Dios 45s 50 188
de la existencia véase Experiencia trascendental
de la necesidad 79
de la obligación moral 74
de la realidad 30
de lo absoluto 33s 44
de los valores 52
de unidad y diversidad 140ss
definición de 29
diaria 57 90
no hay conocimiento sin esfuerzo 29
religiosa 48
también de lo apriorístico 28

trascendental 33 46ss 50s 57 85 117 125s 132
exposición lingüística de la 47 126ss
Explicación definitiva 101
científico-natural 97 106

Fe en Dios 10 48s 132
Fenómeno 30
Filosofía, filosófico 10s 185s
pregunta acerca de Dios 10 12ss 19s
Fin 60
Finitud 80 127s
Fundamento
de su ser 81 121
último 10s 66 82 103 107s 137, véase también Principio de la razón suficiente

Generalidad 101 114 186
Gracia véase Controversia sobre la gracia

Hecho último 101ss 107s
Heteronomía 76
Historicismo 24
Hombre, humano
autonomía 75
libertad absoluta véase Absoluta, libertad
obrar 59 65 69 71 85

Idea(s)
del entendimiento 139 141
innatas 28
metafísica fundamental 142 149
Identidad 88s 135 143
de la diversidad 88s 142 144ss 150s 165
Ilusión 34 36 66 74
Ilustración 136 173
Incondicionado, lo 12 31-34 42s 47 106 123 127 134s
véase también Absoluto, lo; Necesario, incondicionado
Incondicionalidad
de la libertad 42s
de la obligación moral 42 72s 126
de la realidad 10ss
de la verdad 38s 74
del valor 39ss
véase también Sentido incondicionado
Incremento de perfección 91s
autorrealizado véase Autosuperación
Individuo 143
Infinitud, infinito 82
regresión véase Regresión hasta el infinito
Inmanencia de Dios 76 82s 104 108 135s 147ss 156s 168
Inmortalidad del alma 25
Inmutabilidad de Dios 149
Interacción 90
Interpersonalidad, interpersonal 66 140
Intuición directa 28

Juicio 30
de valor 69
moral 68-71

Lenguaje 114s 122-125 129
religioso 129
véase también Experiencia trascendental
Ley
causal en las ciencias naturales 106ss
moral 75 179
natural 97 171s
Libertad
de la ciencia frente a los valores 40
de la voluntad 71
incondicionalidad de la 42s
Lógica, lógico 20s 124
necesidad 41 59 78
orden 112 179

Mal, el 74 93 100 174-183
físico 177s 181
moral 177 179ss
Mandamiento moral 72s
Maniquelsmo 175
Matemáticas 21 51 124 171
Materia 12 63 96s 175
Materialismo histórico 24
Metafísico
causalidad, principio de 105-108
conocimiento 12 128
idea fundamental 142 149

Milagro 167 189
Molinistas 164
Monismo, monistas 82 137 159
Monoteísmo 154
Moral
conciencia 68 70 74 76
juicio 68-71
ley 75 179
mal 74 93 100 174-183
mandamiento 72s
obligación, su incondicionalidad 42 72s 126
valor 39-42 52 71
Moralidad 52
su regla formal (exigencia fundamental) 72ss
véase también Valor moral
Motor inmóvil 93
Muerte 63 183
Mundo (universo) 9 12s 91ss 103s 138 177s
conversación del 162
dominio del 51
relación con Dios 133-139 146-149 153 164s
Mutabilidad 80

Nada 81 105 155 160
Naturaleza, natural 27 97 171s 177 179
personal de Dios 13s 47 66 76 84 134
Necesidad, necesario 41 59 78ss 85 104s
absolutamente 83
condicionada 78s
del ser véase Necesidad ontológica
incondicionada 79
lógica 78
ontológica 78s
verdad de razón 28

Objetividad, objetivo 32s 35s 39 43 131
unidad 140s
Objeto-sujeto 140ss
Obligación absoluta (moral incondicionada) 39s 42 68 70-76 85
Obrar
de Dios 166-169
humano 59 65 69 71 85
inmanente 157s
motivo del 59
Omnipotencia de Dios 156 163 170 174s 177
Omnipresencia de Dios 136
véase también Inmanencia de Dios
Omnisciencia de Dios 163
Ontología, ontológico 95 111 151
necesidad 78s
prueba de la existencia de Dios 57 78s 84 111s
Ontologismo 45
Oposición contradictoria 95
Orden
lógico (mental) 112
de la realidad 112 179
objetivo de los valores 39-42 71
Origen
de lo nuevo véase Devenir
del alma 167

Palabra(s)
de Dios 187 189s
uso analógico de las 129
Panteísmo, panteístas 136ss 148s 153 156 158 160
Parapsicología 173
Parsismo 175
Pensamiento
conceptual 44 90 94 105ss 130
griego 154
mero 29
Percepción de los sentidos, sensible 20s 30ss 125 128 131s 139
nunca es plenamente objetiva 33 46
Perfección véase Diversidad como perfección pura; Incremento de perfección; Unidad de todas las perfecciones
Persona 52s 71 76 100 138 140
Poesía religiosa 130
Politeísmo 77 138
Posibilidad 113
Posible, lo 79
Positivismo, positivistas 125
Potentia 94s
Praemotio physica 164
Principio
de causalidad 102 106
metafísico 105-108

de contradicción 37
de la razón suficiente 37 81
fundamental en la investigación científica 96
primero del ser 28
Proslogion 111
Providencia de Dios 136
Proyección, proyectar 10 34 123
Prueba(s) 53s
de la contingencia 80-84
de la existencia de Dios 22 53s 77 85 87 111 117 133 187s
antropológica 57
cosmológica 57 79 84
desarrollo metódico de la experiencia trascendental 50s 77
ontológica 57 78s 84 111s
Psicologismo 24

Quididad 114s

Racionalidad de la realidad 67 105
véase también Contradicción consumada
Razón 10s 19 26s 130s 151 180s 186
especulativa 22
práctica 25
suficiente 37 81
Realidad 83 85s 112s
comprensión de la 13
conjunto de la 9
incondicionada 10ss
última 11ss 127 137
experiencia de la 30
orden de la 112
racionalidad de la 67 105
Reformadores 26
Regresión hasta el infinito 91
su imposibilidad 81 91s
Relación Dios-mundo 133-139 146-149 153 164s
doctrina tomista de la 149s
Relativismo teórico-cognitivo 23s
Religión, religioso 9s 13ss
de Israel 154
experiencia 48
lenguaje 129
poesía 130
Representación 114
Respectos 82
su separación aislante 89
Responsabilidad 47 93 181
Revelación de Dios 26s 136 185-189

Sentido
de la vida 9 58 62 65s 178
definición de 58
incondicionado de la vida 62-66 85 172 174
Sentidos véase Percepción de los sentidos
Sentimiento de pura dependencia 26 86
Ser 37 43s 78s 87 126 134 142s 147s 160s 166
bipolaridad del 144
crecimiento del 95 101
de Dios 158 160s
fundamento del 81 121
grados del 99 143ss 148 158
necesidad del véase Necesidad ontológica
pérdida del 100
principio primero del 28
véase también Experiencia atemática del ser
Signos 173 189
de la contingencia 80ss
Símbolo 131
Síntesis 128
Subjetividad 29 35 126 131
Substancia absoluta 137
Sufrimiento 174ss 183
Suicidio 65
Sujeto, sujeto conocedor 21
-objeto, unidad y diversidad 140ss

Teístas 12 82
Teología 186
Testimonio de Dios 188ss
Tiempo, temporalidad 97 161 163
Tomistas 163s
Trascendencia, trascendental 84s
apariencia 88s 123 143 176
de Dios 12s 76 83ss 104 108 117 136s 147ss 156s 168
experiencia véase Experiencia trascendental
Trascendente, lo 84s
Trinidad de Dios 152 158s 161

Unicidad de Dios 82 102 137

Unidad 134
de los contrarios 126
de todas las perfecciones 82
de todo lo plural 11
objetiva 140s
y diversidad 138s
como elementos que se condicionan 140 146
como elementos que se excluyen 139 146
de sujeto-objeto 140ss
Univocidad, unívoco 129 146

Vacía, fórmula 123
Valor 39-43 47 102
ético (moral, incondicionado) 41 71
juicio de 69
moral 41s 52 71
incondicionabilidad 39ss
Verdad 10 39s 64
de razón necesaria 28
su incondicionabilidad 38s 74
Vida 64ss 96s 100 126 178
sentido de la 9 58 62 65s 178
Voluntad 180 187
libertad de la 71

CURSO FUNDAMENTAL DE FILOSOFÍA

Este *curso de filosofía* quiere facilitar el estudio de la filosofía a nivel de iniciación e incitar a pensar de forma crítica. Para ello se pone empeño en presentar los conceptos filosóficos de una manera inteligible y en estructurar con claridad las materias tratadas. La bibliografía remite a otras obras de consulta y estudio complementario.

Volúmenes aparecidos (tamaño 12 × 20 cm):

1. Gerd Haeffner, *Antropología filosófica,* 216 páginas.
3. Béla Weissmahr, *Ontología,* 216 páginas.
5. Béla Weissmahr, *Teología natural,* 204 páginas.

En prensa:

4. Friedo Ricken, *Ética general.*
8. E. Coreth y H. Schöndorf, *La filosofía de los siglos XVII y XVIII.*
9. E. Coreth, P. Ehlen y J. Schmidt, *La filosofía del siglo XIX.*

Editorial Herder S.A., Provenza 388, 08025 BARCELONA